المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية أصول الدين
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة

موقف المستشرقين من دراسة الفرق (الصوفية)

عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة و الجماعة

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والمذاهب المعاصرة

إعداد
لطيفة بنت عبد العزيز بن عبدالله المعيوف

إشراف
الأستاذ الدكتور: محمد بن عبد الرحمن الخميس
الأستاذ بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الفصل الدراسي الأول
١٤٢٨هـ - ١٤٢٩هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله ،نحمده و نستعينه، ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، و من سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا اله إلا الله وحده لا شريك له ،و أشهد أن محمدا عبده و رسوله ،صلى الله عليه وسلم .

أما بعد، فقد امتن الله تعالى على هذه الأمة بنعم كثيرة دون سواها من الأمم, ومن أعظم هذه النعم إكمال الدين قال تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) (المائدة:٣) "فهذه من أكبر نعم الله تعالى على هذه الأمة حيث أكمل لهم دينهم فلا يحتاجون إلى دين غيره ,ولا إلى نبي غير نبيهم صلوات الله وسلامه عليه"[(١)].

ومن نعم الله على هذه الأمة تحذيره - سبحانه- لعباده المؤمنين من شدة عداوة الكافرين من أهل الكتاب في الباطن و الظاهر وما يحملون من الحسد للمؤمنين مع علمهم بفضلهم و فضل نبيهم فقال تعالى:(وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ) (البقرة:١٠٩).

هذا الحسد للإسلام و المسلمين توارثه رجال الكنيسة اليهودية و النصرانية جيلا بعد جيل , يقول المستشرق جوزيف شاخت عن أهداف الكنيسة النصرانية في مواجهة الإسلام , وصد المسلمين عن الدعوة لهذا الدين " كان هدف العلماء في الغرب أن ينشروا تحليلهم للإسلام لكي يقاوموا ما يمكن أن يكون له من تأثيرعلى الشعوب اليهودية و النصرانية"[(٢)].

و الاستشراق من الوسائل التي أعدها أهل الكتاب للحرب على الإسلام والمسلمين, حيث مُكّن من إدارة تلك الحرب انطلاقاً من المؤلفات و النشرات و المؤتمرات التي

---

(١) تفسير القرآن العظيم - ابن كثير – ١٤/٢.

(٢) تراث الإسلام - شاخت و بوزوث – ٣٠/١.

عكف عليها رجال النصرانية لعزل العالم النصراني عن المد الإسلامي بالدرجة الأولى[1],ثم تشويه الإسلام بين المسلمين بإبراز أدوار الفرق الضالة و عقائدهم, والتضليل في بيان موقف أهل السنة و الجماعة من هذه الفرق لنشر الفرقة, و الاختلاف بين المسلمين, و تعميق هوة الاختلاف إلى درجة التكفير,و التناحر و الحيلولة دون سبل الاحتواء و رأب الصدع ؛ وهم بذلك يعتمدون على مؤلفات شخصيات عرفت في التاريخ الإسلامي بالمروق من الدين أو الشك و الاضطراب أو الجهل بالدين عامة . إضافة إلى الاعتماد على المؤلفات النصرانية عن الإسلام واعتبارها المصدر التاريخي الموثق ؛ بدلاً من اعتمادهم علىالمصادر التاريخية الموثقة[2].

وإذا كان الاستشراق وليد العالم الغربي ، فقد كان مشروطاً بما عرفه ذلك العالم من نزاعات سياسية, واقتصادية, واجتماعية, ودينية جعلت من الاستشراق آلة تستخدم لإنتاج معرفة لا يستفيد منها إلا جهات تحمل الهدف السياسي التوسعي, و التسلطي استثمر فيها الجانب المادي, و الديني في صورة الديانتين اليهودية والنصرانية . وقد وضع المستشرقون أهدافا مسبقة لدراسة الإسلام ديناً, ومحمد صلى الله عليه وسلم رسولاً, والقرآن الكريم كتاباً سماوياً, كان في مجملها أن الإسلام عقائد ملفقة, والرسول في أكثر الدراسات موضوعية مصلح كره عادات قومه, وأن القرآن نصوص مجتزئة من الكتابين التوراة والإنجيل[3].

ولم يأتوا بجديد عما قاله مشركو العرب[4], والذين رد الله عليهم في كتابه وفند شبههم، لذا عرف هذه الحقيقة العديد من المستشرقين وأدركوا عواقبها؛ فانصرفوا إلى الفرق الإسلامية بالدراسة والتمحيص, والعكوف على شخصياتها السنوات

---

(١) انظر تراث الإسلام - تصنيف شاخت و بوزوث – ٢٧/١ ومابعدها.

(٢) انظر منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي – د. محمد بن عبود ضمن مناهج المستشرقين الجزء الأول ص ٣٦٤ .

(٣) انظر المرجع السابق .

(٤) انظر رؤية إسلامية للاستشراق - أحمد عبد الحميد غراب -ص١١.

الطوال[1] من أجل إبراز الإسلام في هذه الفرق ، كالمعتزلة, والفلاسفة ، والصوفية, والفرق التي وصمت بالمروق من الدين كالباطنية و غيرها .

لذا أردت أن يكون موضوع أطروحتي للدكتوراه: **موقف المستشرقين من دراسة الفرق (الصوفية) عرض ونقد في ضوء عقيدة أهل السنة و الجماعة.**

التعريف بالموضوع :

يؤكد المستشرقون بوضوح على أهمية الفرق المنشقة عن الإسلام لنفي وحدة الأمة في الماضي تمهيداً إلى نفي هذه الوحدة حاضراً ومستقبلاً, واتهام الإسلام بالصورة المشوهة حين يعرض في قوالب تلك الفرق, في وقت يعتبرون أصحاب هذه النزعات أصحاب فكر تحرري متبعين المنهج الانتقائي,وفي ذلك يقول المستشرق مكسيم رودنسون "حين كان الغربيون يذهبون إلى الشرق كانت تلك هي الصورة التي يبحثون عنها ، فينتقون ما يرونه بعناية ويتجاهلون كل ما لم ينسجم مع الصورة التي كونوها"[2].

وعن غلاة الصوفية خاصة يقول المستشرق البارون كارادوفو عن كتاب عوارف المعارف لشهاب الدين السهروردي " فنحن لا نستطيع أن نتكلم عن الكتاب إلا من حيث تأييده قضيتنا الرئيسية أي كون المذهب الصوفي الذي علَّمه في الإسلام مذهباً متيناً له أصل النصرانية"[3].

ولقد وجد المستشرق بغيته في التصوف حيث يقوم في جوهره على أساسين:

١- التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين العبد والرب .

٢- إمكان الاتحاد بين الصوفي وبين الرب[4].

من خلال هذين الأساسين يظهر التقارب بين التصوف الغالي و النصرانية المحرفة, خاصة في عقيدة الحلول والاتحاد المشتركة بين النصارى و غلاة الصوفية.

---

[1] أمضى المستشرق لويس ماسينيون أكثر من خمسين سنة في دراسة الحلاج والتصوف ــ انظر مقدمة ترجمة كتابه آلام الحلاج ــ ص٢٣ ومابعدها.

[2] الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية ضمن تراث الإسلام-ج٣ص٣٠.

[3] الغزالي – البارون كارادوفو – ص٢٠٧ .

[4] تاريخ التصوف الإسلامي – د. عبد الرحمن بدوي ص ١٨ .

بل إن أصل التصوف ونشأته من المسائل الرئيسية التي تضاربت نظريات الباحثين من المستشرقين وغيرهم وتناقضت أقوالهم فيها ، مما حمل العديد من المستشرقين إلى إرجاع التصوف الى الأثر اليهودي في الفكر الإسلامي كما هو عند "جولد تسيهر"[١] أو الأثر النصراني كالأسباني"آسين بلاسيوس"[٢] أو الأثر الغنوصي الفارسي كما هو عند "برنارد لويس"[٣] وكوربان[٤] أو إرجاعه إلى إرهاصات الزهاد المسلمين الأوائل عند "ماسينيون"[٥] أو إرجاعه إلى علم الكلام والفقه عند"نيكلسون"[٦].

وقد فند هذه الآراء"نيكلسون"[٧] فيما بعد, ليصل إلى أهم أسباب تعلق المستشرقين بغلاة الصوفية والتصوف حيث يقول "وتقبل الإسلام للأفكار الأجنبية قد اعترف به كل باحث حر، وما تاريخ الصوفية إلا مثل واحد للقاعدة العامة"[٨] و "حيث يحقق الصوفية المسلمون المجتمع المفتوح على كل التجارب الدينية الإنسانية"[٩].

أضف إلى ذلك أن المستشرقين وجدوا في غلاة الصوفية بمذاهبها وطرائقها ,وأورادها ودرجاتها, و شيوخها؛ مداخل تفرق من خلالها العالم الإسلامي معتمدين على مساندة هذه الفرقة, وإبراز دورها, ورعاية رجالها[١٠].

كما وجدت دوائر الاستشراق بالبحث في التصوف لغة شكلت معول هدم ينفذون بواسطتها إلى تفسير القرآن الكريم بالتأويل الباطن وهو ما يعرف" بالمصطلح

---

[١] انظر كتابه مذاهب التفسير الإسلامي.

[٢] انظر ابن عربي حياته و مذهبه-بلآسيوس.

[٣] انظركتابه أصول الاسماعيليين و الاسماعيلية.

[٤] انظر الشيعة الأثنا عشرية ــ كوربان.

[٥] انظر ألام الحلاج ــ ماسينيون.

[٦] انظر كتابه في التصوف الإسلامي وكتابه الأخر الصوفية في الإسلام .

[٧] انظر الصوفية في الإسلام – نيكلسون ص ١١.

[٨] المرجع السابق ص ٢٤.

[٩] تاريخ التصوف الإسلامي د. عبد الرحمن بدوي ص ٣٠

[١٠] الصوفية معتقداً ومسلكا –د. صابر طعيمة ص ٢٨٩ .

الصوفي" مؤصلين بأقدم تفسير للقرآن وفق المصطلح الصوفي[1], وربط هذا المصطلح بعلم الباطن أو التأويل الباطني عند الباطنية والروافض[2], الذين تلقوا هذا التأويل من الغنوصية الفارسية أو التأويل الباطني اليهودي, مما حمل بعض المستشرقين للتأكيد على أن "فتح فارس وسوريا ومصر قد وصل المسلمين بأفكار عدلت نظرتهم إلي الحياة وإلى الدين تعديلاً عميقاً "[3].

وفي انقسام التصوف الى سني وآخر فلسفي, مكّن ذلك الانقسام المستشرق من النفوذ إلى أوساط المسلمين بطمس الحقائق وإذكاء الفتن؛ فقد اعتنى المستشرقون بالغزالي- الصوفي السني- وتصوفه وإبراز جوانب القصور في مسلكه, وخاصة إثارته لمشكلة الشك واليقين وإيجاد طرق للمعرفة تقوم على التجربة الذوقية[4].

ووجد في التصوف الفلسفي إثبات المصادر الخارجية، كالأصل الهندي لنظرية "**الحلول والاتحاد**" عند الحلاج، والأصل الغنوصي الذي قامت عليه"**الفلسفة الإشراقية**" خاصة عند السهروردي المقتول، و"**وحدة الوجود** " عند ابن عربي، وأصل نظرية البد التي انتهت إلى وحدة الأديان عند ابن سبعين في "**الحقيقة المطلقة**"[5].

وفيما استخدمته غلاة الصوفية من أماكن للعبادة غير المساجد من تكايا, وزوايا ، وربط, وانتشار القصائد والأشعار التي فيها مدح الرسول صلى الله عليه وسلم, أو العشق الإلهي, أو الدعوة إلى وحد الأديان, وإسقاط التكاليف, واستخدام الرمز في اللغة[6], وما ترتب على ذلك من عداء شديد بين غلاة المتصوفة و الفقهاء, كان محل دراسة للمستشرقين لتجسيم الصراع بين الفقهاء وغلاة المتصوفة وبيان أن سمة

---

[1] انظر البحث الذي وضعه بولس نويا بعنوان "بين التفسير القرآني والمصطلح الصوفي " ترجمة الدكتور فريد جبر – مجلة الباحث ص ١٥ ــ العدد الرابع ــ ١٩٨٠م.

[2] انظر جعفر الصادق ، تفسير القرآن ضمن "التفسيير الصوفي للقرآن عند الصادق – على زيعور . وانظر كتاب مواقف المواقف في نويا ، نصوص صوفية غير منشورة .

[3] الصوفية في الإسلام – نيكلسون ص ٦.

[4] انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي – أبو الوفاء التفتازاني- ص ٢٢٣.

[5] انظر على سبيل التفصيل التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة د. إبراهيم هلال .

[6] انظر دراسات في التصوف – إحسان الهي ظهير ص ٦٥.

الفقهاء هو التسلط والتعصب والاستبداد وأن سمة غلاة الصوفية كما يراها المستشرق "تختلف من استمساك بإيمانه بالله ورسوله يزيد وينقص ... فالرسوم العقيدية والجلية لا أهمية لها في تقدير الصوفي وكيف يشغل نفسه بها وعنده العقيدة التي أخذها عن الله مباشرة"[١]. ويصف الاستشراق الفكر الصوفي الغالي كما يصف طرق غلاة الصوفية وخاصة الإشراقية منها "أنها تسير طليعة للإسلام غازيا بلاد الزنج .. وهي في سيرها قد تحارب أحيانا ولكنها لا تقهر"[٢].

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١- تأكيد المستشرقين على موافقة التصوف الغالي للرهبانية النصرانية واعتباره امتداداً لها, مع إبراز دعوة غلاة الصوفية إلى وحدة الأديان الذي يمكّن من الانسلاخ من الدين وقبول العقائد الأخرى.

٢- إثارة النزاع في العالم الإسلامي بإبراز و تضخيم الصراع بين الفقهاء وغلاة المتصوفة.

٣- دعم بعض الدول الإسلامية للتصوف الغالي للحيلولة دون تطبيق الإسلام الشامل وهذا ما تدعوا إليه دول الاحتلال و دوائر الاستشراق.

٤- العمل على دمج الغلو الصوفي في أدبيات الدعوة إلى الدين الإسلامي بطريق الشعر, والنثر, والموسيقى ,وفنون الغناء والإنشاد.

٥- تأكيد المستشرقين أن الإسلام لم ينتشر لأنه دين سماوي حقق للبشرية السعادة الدنيوية و الأخروية ؛ وإنما بواسطة طرق غلاة الصوفية والتأثير الروحي لهذه الطرق في العالم.

٦- حرص المستشرقون على إبراز سلوكيات وأنماط معيشة غلاة المتصوفة كالتسول, والانعزال, والإحباط, والقلق, على أنها سلوك عام في المسلمين, و تصوير المجتمع الإسلامي من خلالهم أنه مجتمع تنتشر فيه البدع والخرافة,

---

[١] الصوفية في الإسلام- نيكلسون ص ٢٧.

[٢] تراث الأوائل في الشرق والغرب – كارل هينرش بكر – ص ١٣.

والأساطير الشعبية, و الشعوذة, والسحر, والتنجيم ,والجهل, وإهمال الشرائع, وإسقاط التكاليف.

٧- تناولت الدراسات الاستشراقية التصوف ضمن التصوف العالمي بما يخدم الهدف النصراني, وأهملت - بقصد التعمية, أوالعجز - أهم القضايا التي برزت فيه, والمسائل الفكرية التي طورها.

أهداف الدراسة :

١- بيان الأسباب والأهداف التي سعى اليها المستشرقون في دراستهم للتصوف.
٢- بيان المنهج الاستشراقي الذي نهجه المستشرقون في دراستهم الفرق الإسلامية عامة , وغلاة الصوفية خاصة وبيان خطورته.
٣- نقد الدراسات الاستشراقية حول الاستشراق و التصوف.

الدراسات السابقة :

بدأ اهتمام المستشرقين بالتصوف في القرن الثالث عشرالهجري/ الثامن عشر الميلادي، وبما أن علم الاستشراق من العلوم الحديثة؛ فقد ظهرت العديد من الدراسات النقدية لهذا العلم ، تناولت جوانب البحث التي اهتم بها الاستشراق كالعلوم الشرعية, والأدبية، والاجتماعية, ونحو ذلك.

وقد تناولت عدد من الدراسات النقدية للبحوث الاستشراقية المتعلقة بالعقيدة الإسلامية منها:

١-الأخطاء العقدية في دائرة المعارف الإسلامية – حميد بن ناصر الحميد – رسالة دكتوراه – قسم الاستشراق – كلية الدعوة بالمدينة المنورة ، وهي دراسة حصرت في أقوال المستشرقين في دائرة المعارف الإسلامية في مسائل الإيمان.

٢-الدراسات الاستشراقية في ضوء العقيدة الإسلامية –زيد بن أحمد العبلان- رسالة ماجستير – قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة – كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – وهي دراسة تتعرض لمواقف المستشرقين

ومناهجهم في دراسة العقيدة الإسلامية خاصة فيما يتعلق بالقرآن الكريم ورسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن الدراسات التي عنيت بدراسات المستشرقين للتصوف:

١- التصوف عند المستشرقين – أحمد الشرباصي "سلسلة الثقافة الاسلامية – شوال ١٣٨٠هـ " كتاب من القطع الصغير (٧٥) صفحة وهو دراسة للرد على المستشرق نيكلسون في كتابه "صوفية الإسلام".

٢- المستشرقون والإسلام – المهندس زكريا هاشم زكريا- إشراف محمد توفيق عويضة – إصدار المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م .الفصل التاسع بعنوان "المستشرقون والتصوف الإسلامي " وهي دراسة للدفاع عن غلاة المتصوفة كالحلاج وابن عربي وربط منهجهم بالقرآن والسنة ، والرد على أقوال المستشرقين بأن التصوف استمد أصوله من الثقافات غير الإسلامية وهي دراسة يغلب عليها توقير المستشرقين والإعجاب بهم وبدراساتهم.

٣- المستشرقون والتصوف الإسلامي – الدكتور محمد السرغيني بحث ضمن سلسلة الندوات – المغرب في الدراسات الاستشراقية الندوة السادسة "القيم الروحية والفكرية شوال ١٤١٣هـ إبريل ١٩٩٣م . دراسة في(٢٠) صفحة – ذات طابع إحصائي ؛ دمج المؤلف فيها التصوف والفلسفة والفكر في قالب واحد. كما خلت الدراسة من النقد لمناهج المستشرقين, ووسائلهم , ودراساتهم , واعتنت بموقف المستشرقين من دور الحضارة الإسلامية , وأثرها على العالم الغربي في العصور الوسطى.

٤- الذكرى المؤية لميلاد المستشرق الفرنسي الأستاذ لويس ماسينيون – القاهرة " ١٣ اكتوبر ١٩٨٣م - وهي مجموعة من البحوث القصيرة (٣-٤) صفحات باللغة العربية والفرنسية تتضمن التعريف بالمستشرق لويس ماسينيون وأهم أعماله بشكل مختصر.

٥- المستشرق نيكلسون ومفترياته على الإسلام – الجيلي محمد يوسف الكباشي – قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة – كلية أصول الدين – جامعة الإمام محمد بن

سعود الإسلامية – وهي دراسة تتعلق بالمستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون فقط.

هذه الدراسات عنيت بدراسة التصوف بصورة جزئية, أو محصورة في أشخاص معينين، أو دراسة لا تنتهج منهج أهل السنة والجماعة, وإما تكون دراسات في منهج المستشرقين في الإسلام بشكل عام.

ولم أجد دراسة تعنى بموقف المستشرقين من التصوف خاصة وبيان مواقفهم تجاه هذه الفرقة بالدراسة وفق منهج أهل السنة والجماعة دراسة علمية.

منهج البحث:

١. اتبعت في البحث المنهج الإستقرائي التحليلي لأراء المستشرقين و أقوالهم.
٢. نقلت أقوال المستشرقين، وغلاة الصوفية و معتدليهم من مراجعها الأصلية قدر الإستطاعة، وإذا تعذر ذلك وخاصة في مؤلفات المستشرقين الغير ناطقين بالإنجليزية انقله من مستشرق آخر.
٣. لبعض المستشرقين أكثر من رأي في المسألة الواحدة، وقد يكون إضطراباً في الفكرة كما هو الحال عند نكلسون، و إما تطوراً كما عند ماسينيون وقد أوردت أقوالهم جميعها وذلك أن أراء المستشرقين سابقها ولاحقها لها أثرها في المستشرقين؛ إذ كل يأخذ ما يناسبة ويتوافق مع أهدافة.
٤. اعتمدت على نقد ونقض المستشرقين لأقوال بعضهم بعض، إذ أورد أقوال المؤيدين في مسألة ثم اتبعه بأقوال المخالفين لهم للدلالة على غموض المسألة و إلتباسها لديهم، أو عدم موضوعية أحد الطرفين.
٥. حرصت على التنوع في النقل من كتب غلاة الصوفية وخاصة كتب ابن عربي إذ اعتمدت على كتبه الصغيرة مع مؤلفاته الأم كالفتوحات المكية والفصوص، للرد على دعوى أن مؤلفاته أصابها التحريف والإضافة.
٦. اعتمدت على مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية في الرد على غلاة الصوفية من جهة وعلى المستشرقين من جهة أخرى، كما اعتمدت على مؤلفات تلاميذ المستشرقين من العرب في نقد المؤلفات الإستشراقية ومناهجها.

٧. عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها.
٨. إذا كان الحديث في أحد الصحيحين اكتفيت بتخريجه منهما، أما إذا كان في غيرها فأعزوه إلى كتب السنة الأخرى.
٩. التعريف بالأعلام الوراد ذكرهم في المتن، على قدر الإستطاعة؛ إلا المشهورين كالأنبياء والرسل، والصحابة، والأئمة المشهورين، وبعض المعاصرين المعروفين في التخصص، إذ الشهرة نسبية.
١٠. التعريف بالفرق قدر الإمكان.
١١. شرح ما دعت الحاجة إلى شرحه من الألفاظ الغريبة سواء في المتن أو الهامش.
١٢. لم أذكر التفاصيل الكاملة عن المصدر أو المرجع أول وروده، واكتفيت بذكر اسم المصدر واسم المؤلف وذكرت بقية البيانات في فهرس المصادر والمراجع.
١٣. وضع فهارس عامة للرسالة وهي:

أ- فهرس للآيات القرآنية مرتبة على السور.
ب- فهرس الأحاديث, والآثار.
ت- فهرس الأعلام المترجم لهم.
ث- فهر س الفرق.
ج- فهرس بالألفاظ الغريبة.
ح- فهرس المصادر و المراجع مرتبة على الحروف.
خ- فهرس للمحتويات حسب تسلسل البحث.

صعوبات االبحث:

١. المستشرق يكتب بلغته سواء كانت هذة الكتابة أدبية أو علمية بحتة، وقد واجهت الباحثة صعوبة في الترجمة وخاصة لمن صاغ عباراته في قالب أدبي كما هو الحال عند نكلسون و آربري، وكتاب (محاولة في المعجم الفني الصوفي) لماسينيون، المترجم من الفرنسية إلى الإنجليزية، ومن الصعوبات

ترجمة بعض المؤلفات من اللغة الفرنسية إلى العربية إذ تطلب الأمر التعاون مع متخصص في المادة ومتقن للغة الفرنسية، ومن مشاكل الترجمة وجود بعض المؤلفات الفرنسية والإنجليزية المترجمة إلى العربية والتي تضمنت أخطاء صريحة تغاير فكرة المستشرق أو ركاكة في الترجمة دعت الحاجة إلى إعادة صياغة الترجمة مع المقارنة بمؤلفات المستشرق الأخرى ومن ذلك كتاب الشيعة الإثناعشرية لكوربان وكتاب الفرق الصوفية لسبنسر ترمنجهام.

٢. هناك اهتمام كبير ونشيط في الجامعات الغربية بالتصوف، وتقام العديد من المؤتمرات تحت أسماء رموز غلاة التصوف كـإبن عربي، وقد حاولت الإتصال بعدد من المشاركين في هذة المؤتمرات ولكن دون نتيجة.

٣. أغلب المؤلفات و البحوث الإستشراقية المعاصرة، غير مترجمة، بل وحتى القديمة منها فلم يصدر من مؤلف آلام الحلاج إلا الجزء الأول من أربعة أجزاء، كما تأخر إصدار كتاب الأبعاد الصوفية للمستشرقة أنا شميل إلى عام ١٤٢٧ هـ.

٤. تميز بعض المستشرقين بالتقلب في الرأي، في الفكرة الواحدة، ويظهر هذا جلياً عند نكلسون إذ يصدر حكماً ثم ينقضه في الصفحات التالية من المؤلف الواحد، أما ماسينيون فإن فكره كان يتطور من مؤلف إلى آخر بشكل تدريجي.

خطة البحث:

تتكون من مقدمة و تمهيد وستة فصول وخاتمة.

المقدمة: وتشمل التعريف بالموضوع, وأهميته, وأسباب اختياره, وأهداف الدراسة, والدراسات السابقة, و منهج البحث, وخطة البحث.

التمهيد : وفيه

١- التعريف بالاستشراق, وأبرز المستشرقين.

٢- العوامل المؤثرة في الفكر الاستشراقي.

٣- دراسة دعوى موضوعية البحث الاستشراقي.

الفصل الأول : موقف المستشرقين من تعريف التصوف ونشأته وتطــوره، وفيــه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف التصوف عند المستشرقين وبيان دلالته .

المبحث الثاني: أسباب دراسة التصوف عند المستشرقين.

المبحث الثالث: موقف المستشرقين من نشأة التصوف في الإسلام وتطوره.

الفصل الثاني: موقف المستشرقين من المصطلح الصوفي، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف المستشرقين من بداية ظهور المصطلح الصوفي وتطوره.

المبحث الثاني: أسباب عناية المستشرقين بالمصطلح الصوفي.

المبحث الثالث: دعوى أن المصطلح الصوفي أحد أنواع التفاسير للقرآن الكريم.

الفصل الثالث: موقف المستشرقين في دراسة التصوف, وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مناهج المستشرقين في دراسة التصوف، وفيه ثلاثه مطالب:

المطلب الأول: المنهج المقارن.

المطلب الثاني: المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي)

المطلب الثالث: المنهج الوصفي.

المبحث الثاني: موقف المستشرقين من حدود دراسة التصوف، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الحدود التاريخية.

المطلب الثاني: الحدود المدرسية.

المطلب الثالث: الحدود المذهبية.

المطلب الرابع: حدود التأويل الرمزي.

الفصل الرابع: موقف المستشرقين من العقائد الصوفية، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: موقف المستشرقين من مصادر التلقي عند الصوفية.

المبحث الثاني: موقف المستشرقين من التوحيد عند الصوفية.

المبحث الثالث: موقف المستشرقين من الوحي والنبوة والأديان عند الصوفية.

المبحث الرابع: موقف المستشرقين من عقيدة العلم اللدني عند الصوفية.

الفصل الخامس: موقف المستشرقين من التجربة الصوفية, ودرجات السلوك، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: موقف المستشرقين من التجربة الصوفية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الحقيقة والشريعة.

المطلب الثاني: الصحبه الصوفية, وآداب المريدين.

المبحث الثاني: موقف المستشرقين من درجات السلوك، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المقامات.

المطلب الثاني: الأحوال.

الفصل السادس: موقف المستشرقين من النظريات الصوفية،وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: نظرية الحلول والاتحاد عند الحلاج.

المبحث الثاني: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول.

المبحث الثالث: نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي.

المبحث الرابع: نظرية الوحدة المطلقة عند ابن سبعين.

المبحث الخامس: نظرية الإنسان الكامل عند عبد الكريم الجيلي.

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج, و التوصيات.

الفهارس:وتتضمن التالي:

١. فهرس للآيات القرآنية مرتبة على السور.
٢. فهرس الأحاديث, والآثار.
٣. فهرس الأعلام المترجم لهم.
٤. فهرس الفرق.
٥. فهرس الألفاظ الغريبة.
٦. فهرس المصادر و المراجع مرتبة على الحروف.
٧. فهرس للمحتويات حسب تسلسل البحث.

وفي الختام أحمد الله تعالى وهو للحمد أهل أن وفقني لأنجاز هذا العمل على ما فيه من ضعف البشر وقصر النظر؛ ثم أتوجه بالشكر الجزيل لمن ربياني صغيراً لوالدي الكريمين، وبالغ الشكر إلى زوجي عبدالله بن محمد المعيوف الذي كان خير عون – بعد الله تعالى – على إنجاز هذا العمل. كما أشكر أبنائي على صبرهم وتفاهمهم.

وأتوجه بالشكر لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ممثلة في كلية أصول الدين، وفي قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بها على إتاحة الفرصة للباحثة لإعداد هذه الرسالة.

كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى فضيلة الشيخ المشرف على الرسالة الأستاذ الدكتور محمد بن عبدالرحمن الخميس على ما أولى الباحثة من رعاية و إهتمام، والذي كان لملاحظاته وتوجيهاته أكبر الأثر على الرسالة فجزاه الله خيراً.

وأشكر فضيلة الشيخ الاستاذ الدكتور عامر بن يس النجار، وفضيلة الشيخ الدكتور علي بن حسن عسيري، على تفضلهما بمناقشة الرسالة.

كما أود أن أتقدم بالشكر والعرفان لمكتبة الأمير سلمان بجامعة الملك سعود، ومكتبة الملك عبدالعزيز الوطنية، ومركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية على توفير المادة العلمية.

كما أشكر كل من أعانني في بحثي هذا بتوفير المادة العلمية أو ترجمتها.

فجزى الله الجميع خير الجزاء و أجزل لهم في العطاء، وآخر دعوانا أن الحمدلله العالمين.

التمهيد

١- التعريف بالاستشراق وأبرز المستشرقين
٢- العوامل المؤثرة في الفكر الإشراقي.
٣- دراسة دعوى موضوعية البحث الإشراقي.

أولاً: التعريف بالاستشراق:-

التعريف بالكلمة:

الاستشراق مصطلح في غاية الغموض والإبهام "كعلم"، لأن الشرق الذي اشتق اسم الاستشراق منه ابتدعه الغرب لكل أرض تقع وراء الشرق[١].

وقد ذكر مكسيم رودنسون[٢] "أن أول ظهور لكلمة (Orientalist) "مستـــشرق" فـــي انجلترا حوالي سنة ١٧٧٩م وكلمة Orienoiliste في فرنسا ١٧٩٩م، وأدرجت كلمة Orientalisme (الاستشراق) في قاموس الأكاديمية الفرنـــسية Dicdel Academie Francaise عام ١٨٣٨م[٣].

وتعنى كلمة (Orientalism) في المعجم الإنجليزي "دراسة حضارات الشرق، لغاته، أديانه... و(Orientalist) متخصص في حضارات الشرق ولغاته..." [٤].

هذه اللفظة والتي نبحث عن مفهومها اللغوي، لم ترد في المعاجم العربية المختلفـــة، واستناداً إلى قواعد الصرف وعلم الاشتقاق. يقول أحمد رضا "استشرق: طلب علوم الشرق ولغاتهم "مولدة عصرية" يقال لمن يعنى بذلك من علماء الفرنجـــة"[٥]. إلا أن أول استعمال لكلمة مستشرق ظهر "سنة ١٦٧٣م حيث أطلق علـــى أحـــد أعـــضاء الكنيسة الشرقية، وفي سنة ١٦٩١م وصف صموئيل كلارك بأنه استشراقي نابه"[٦].

---

[١] الدراسات العربية والإسلامية ــ رودي بارت ــ ص١١

[٢] ولد في باريس سنة (١٩١٥م)، وحصل على الدكتوراه في الآداب، تقلد مناصب عدة في البعثة الفرنسية فـــي صيدا، بيروت، دمشق، له آثار عديدة عن الشرق والعرب والمسلمين نال على أثرها عدة أوســـمة. انظـــر المستشرقون ــ العقيقي ــ ٢٥٩/١-٢٦١.

[٣] الصورة الغربية والدراسات الغربية للإسلام ــ مكسيم رودنسون ضمن تراث الإسلام ــ ٧٨/١.

[٤] Longman Modern English Dictionary,788 .

[٥] معجم متن اللغة ــ ٣١١/٣.

[٦] الاسستشراق في ميزان نقد الفكر ــ الدكتور أحمد السايح ــ ص١٩

قال رودي بارت[1] "كلمة استشراق مشتقة من كلمة (شرق)، وكلمة شـــرق تعنـــي مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هــو علــم الــشرق أو علــم العــالم الشرقي"[2].

وقال الدكتور ناصر الملا جاسم "الاستشراق هو مظهر من مظاهر صـــلة الغــرب بالشرق، وهو بدوره نتاج لهذه الصلة، وبقدر اختلاف الصلات وتنوعهــا، اختلــف اهتمام المستشرقين بالشرق سواء في اختيار الموضوعات المدروسة، وطبيعة تناولها وزاوية الرؤية وأخيراً طبيعة الخلاصات التي خرجوا بها"[3].

التعريف بدلالة الكلمة:

تكاد تجمع الدراسات حول الاستشراق على أن اللفظة لاتبـــين بوضـــوح مـــستقيم المقصود منها بالضبط، إلا أنها وفي نفس الأمر تتفق على أن الاستـــشراق مـــرتبط بدراسة العالم الإسلامي خاصة، والدول الخاضعة للاحتلال الغربي بشكل عام، يقول رودي بارت "الشرق الذي يختص به الاستشراق مكانه جغرافياً في الناحية الجنوبية الشرقية بالقياس إلينا.. إلا أن لفظة الشرق تعرضت في أعقاب الفتوحات الإسلامية لتغيير آخر في معناها، وبمعنى آخر تعرضت لاتساع في معناها ومنذ ذلك الحـــين تعتبر مصر وبلدان شمال أفريقيا ضمن الشرق "[4].

ويقول إدورد سعيد عن المستشرق أنه "كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنـــه أو بحثه ويسري ذلك سواء كان المرء مختصاً بعلم الإنسان أو بعلـــم الاجتمـــاع، أو مؤرخاً، أو فقيه لغة، في جوانبه المحددة والعامة على حد سواء، هـــو مستـــشرق، ومايقوم هو أو هي بفعله هو استشراق"[5].

---

[1] رودي بارت مستشرق ألماني، ولد سنة (١٩٠١م) بألمانيا من أسرة يكثر فيها القساوسة، شغل كرسي علـــوم الإسلام والساميات في جامعة بون سنة (١٩٤١م) ــ ترجم القرآن إلى الألمانية، مع شرح فيلولوجي، تـــوفي سنة (١٩٨٣م) ــ انظر موسوعة المستشرقون ــ الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ ص٦٢.

[2] الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ــ ص١٢

[3] الإسلام والغرب ــ ص١٤.

[4] الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية ــ ص١٢.

[5] الاستشراق ــ المعرفة ــ السلطة ــ الإنشاء ــ ص٣٨.

ويقول الدكتور حسن حنفي عن المستشرقين والاستشراق "هو دراسة الحضارة الإسلامية من باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى ولهم بناء شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها"[١].

وقال محمد خليفة حسن "هو خليط من الأيدلوجيات الغربية المعتمدة على العلم كوسيلة لاكتساب المعرفة الشرقية، وإخضاعها للثقافة الغربية"[٢].

وقال السيد أحمد فرج "هو مصطلح يطلق على الدراسات التي يقوم بها علماء غربيون حول الشرق"[٣].

ويقول الدكتور قاسم السامرائي "دلالة المصطلح عند العرب أو عند المسلمين لاتخرج عن مفهوم دراسة الإسلام ديناً ومايتبعه من لغات أهله وتواريخهم ومظاهر حضاراتهم"[٤]، وقال أنور الجندي "هو دراسة للقضايا الإسلامية بوجهة نظر مسبقة، وبأحكام مقررة وبأهداف واضح فيها سوء النية في الأغلب"[٥].

و أنظر الى شهادة تلميذ المستشرقين و رضيع فكرهم، الدكتور محمد أركون يقول "الدوافع العاطفية أو الأيدلوجية لدى المستشرقين تتغلب بشكل واضح في هذا الصدد"[٦].

وقال الدكتور محمد السرغيني "إننا نعتبر موالياً للاستشراق كل من كتب بغير العربية أبحاثاً أو حقق كتاباً أو صنفها حول الفكر الإسلامي حتى لو كان عربياً مسلماً أو غير مسلم، وأن هؤلاء يجمعهم أنهم نشروا أعمالهم إما في مجلات المستشرقين وإما في دور نشر معروفة خاصة بهم وهذا يعني أنهم خالطوا محافلهم أو تبنوا مناهجهم"[٧].

---

[١] مقدمة في علم الاستغراب ــ ص٢٤.

[٢] أزمة الاستشراق المعاصر ــ ص١٩٣.

[٣] الاستشراق الذرائع ــ النشأة ــ ص١٧.

[٤] الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ــ ص١٠٧.

[٥] الإسلام في وجه التغريب ــ ص١٤٨

[٦] تاريخية الفكر العربي الإسلامي ــ ص٢٥٠

[٧] المستشرقون والتصوف الإسلامي ــ ضمن الندوة السادسة للجنة القيم الحياة الروحية ــ ص١٤١.

هذا التعاريف تكاد تجتمع على رأي واحد وأن تفاوتت في بعض الجوانب علـــى أن الاستشراق أسلوب لدراسة العالم الإسلامي، وإعادة بنائه وفق النظم الفكرية الغربية، لغرض السيطرة عليه وامتلاكه، وهو أسلوب في الدراسة يكشف عن الغرب، عقليته تاريخه، أهدافه، مناهجه، أكثر مما يكشف الموضوع المدروس وهو الشرق ذاته.

بدايات الاستشراق:-

المرحلة الأولى: الكتابات الفردية:

تعد كتابات يوحنا الدمشقي[١] (٦٨٠-٧٥٠) من بين المحاولات المبكرة لتقويم رؤية خارجية للإسلام والمسلمين تهدف إلى روح المجادلة النصرانية [٢]. ثـــم الكتابـــات الأخرى التي ظهرت على يد اللاهوتيين النصارى والتي بـــدأت بتحريـــك الأحقـــاد الصليبية ضد المسلمين في بلاد الشام ثم في أنحاء الإمبراطورية الرومانية[٣]، ونشر تحليلاتهم للإسلام لكي يقاوموا مايمكن أن يكون له من تأثير للإسلام في النـــصارى الشرقيين خاصة[٤]، واستمرت هذه المحاولات الفردية إلى فترة الحروب الـــصليبية حيث "انتشر الاستشراق في أوروبا بصفة جديدة بعد فترة عهد صلاح الدين الأيوبي، كما يشهد بذلك التاريخ في هولندا والدنمارك وغيرهما"[٥].

---

[١] يوحنا الدمشقي حفيد ابن سرجون أسقف دمشق ــ ولد نحو (٦٧٥م) في دمشق في زمـــن الخليفـــة معاويـــة رضي الله عنه، ورث عن جده ووالده الرئاسة على الطائفة النصرانية، كان نتاجه ضـــخماً ومتنوعـــاً فـــي الخطابة والأشعار الدينية، والجدل اللاهوتي مع فرق النصارى واليهود والمسلمين. توفي سنة (٧٤٩م). انظر فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ــ لويس غارديه ــ ج. قنواتي ــ ٣٢/٣-٣٦.

[٢] انظر الإسلام والغرب ــ ناصر الملا جاسم ــ ص١٥.

[٣] انظر الاستشراق د. السيد أحمد فرج ــ ص١٧.

[٤] انظر الصورة الغربية ــ رودنسون ــ ضمن تراث الإسلام ــ ٣٠٠/١

[٥] الفكر الإسلامي الحديث ــ د. محمد البهي ــ ص٤٢٩.

المرحلة الثانية:-

وتمثل الدراسات التي قام بها رهبان وباباوات وأساقفة، والتي ترجع إلى القرن الثاني عشر "ففي عام (١١٤٣م) تمت ترجمة القرآن لأول مرة إلى اللغة اللاتينية، بتوجيه من الأب بطرس المبجل[١] رئيس دير كلوني وكان ذلك في أسبانيا"[٢].

وقد سادت هذه الدراسات الأساطير المشوهة والمهينة، المنشورة بين عامة الشعب الغربي من نصارى ويهود عن الإسلام والمسلمين، ومن ذلك مانتشر بين العامة من قصص مثل قصة (حج شارلمان) و(أنشودة رولاند) وهي تهدف إلى حفز الشعوب النصرانية الغربية لمحاربة المسلمين وإخراجهم من الأرض المقدسة[٣]. وفي القرن الثالث عشر أنشأ الرهبان الفرنسيسكان دير عكا عام (١٢٢١م) وعلمت فيه العربية، وفي هذه المرحلة استطاع رجال الدين النصارى من جذب انتباه الملوك والأمراء والبلديات لتخريج رهبان يتقنون العربية، واللغات السامية، وفنون الجدل[٤]، لأغراض منها:

١- الرد على النصارى البروتستانت بعد انفصالهم عن الكنيسة الكاثولوكية.
٢- تخريج أهل جدل يقارعون فقهاء المسلمين واليهود، ويردون عليهم من كتبهم وفي بلدانهم وبلغتهم.
٣- تدريب أدلاء يتخاطبون بالعربية للقيام على خدمة الحجيج النصارى إلى الأرض المقدسة[٥].

---

[١] بطرس المبجل ــ فرنسي من الرهبانية البندكتية ــ عين رئيساً على دير في كلوني ــ وانطلقت منه حركة إصلاح عمت النصرانية، قصد الأندلس مستزيداً من علومها، ثم رجع إلى ديره في فرنسا يصنف في الجدل مع المسلمين واليهود، ولد في (١٠٩٤) وتوفي سنة (١١٥٦) ــ انظر المستشرقون ــ ١١٢/١. وانظر Oxford dictionary of the Christian church, P. 455.

[٢] الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ــ رودي بارت ــ ص٣٠/١.

[٣] النظرة الغربية ــ مكسيم رودنسون ــ ضمن تراث الإسلام ــ ٣٠/١.

[٤] المستشرقون ــ نجيب العقيقي ــ ٩٠/١.

[٥] السابق ــ ١٠٤/١.

المرحلة الثالثة:

وهي التي تعد الفترة الاستشراقية الحقيقية وقد تطورت على فترات:

الأولى في القرن الرابع عشر:

يؤرخ في الغرب النصراني لبدء وجود الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام (١٣١١م) وينص "على تعيين مدرسين كاثولكيين في كل جامعة من الجامعات الخمس (باريس ــ أوكسفورد ــ بولونيا ــ سلمنكا ــ وجامعة الإدارة المركزية البابوية) ومدرسين للغات اليونانية ــ العربية ــ العبرية ــ والكلدانية"[١].

وقد نادى بهذا القرار المنصّر ريموند لوليو[٢]، والذي كانت آثار الحروب الصليبية ونتائجها من أهم الحوافز التي دفعته للمطالبة بهذا القرار[٣]، ولذا وجد العالم النصراني ملوكاً وأساقفة ورهبان أن من المستحيل استعمال القوة في حروبهم مع المسلمين بصورة جذرية، مما حمل بعض المنصرين أمثال لول، على المطالبة به، ولذا كان الهدف من القرار "تبشيرياً خالصاً وكنسياً لاعلمياً"[٤] كما نص عليه القرار.

الثانية في القرن الخامس عشر:

بدأت في هذه الفترة دراسة اللغات، وجمع المعلومات لأغراض عقائدية محضة، واستجابة، لحاجات العمل التنصيري.

وفي هذه القرن ظهر اهتمام البابوية بأمر اتحاد الكنائس، وحاولوا التوصل إلى اتفاق مع النصارى الشرقيين، وهذا يعني دراسة لغاتهم ونصوصهم العربية والعبرية.

---

[١] تاريخ حركة الاستشراق ــ يوهان فوك ــ ص٢٣٢ ــ وانظر الاستشراق ــ الدكتور إدوارد سعيد ــ ص٨٠.

[٢] ريموند لوليو، ولد في جزيرة ميورقة، سنة (١٢٣٥م) شاعر وقصصي منصر ومتصوف، تعلم العربية والقطلونية، انضم في باريس للرهبانية الفرنسيكانية ــ أسس مدرسة لتدريس اللغة العربية في إسبانيا كانت النواة لمعهد الدراسات الإسلامية في مدريد ــ طوف في أوروبا ثم الشمال الأفريقي فقيراً منصراً فسجن وطرد، ثم عاد إلى أوروبا ليعود مرة أخرى للشمال الأفريقي فقتل فيها سنة (١٣١٤) شغف بالمتصوفة المسلمين في الأندلس كابن سبعين والششتري، وابن عربي. له مؤلفات أربت على المئات. انظر المستشرقون ١٢٢/١-١٢٣ ــ وانظر تاريخ حركة الاستشراق ــ يوهان فوك ــ ص٢٧-٣٢.

[٣] انظر حضارة الإسلام ــ جوستاف جرونبام ــ ص٧٣ ومابعدها.

[٤] المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ــ طيباوي ــ ضمن (المبشرون والمستشرقون) ــ د. محمد البهي ــ ص٤٨١.

أدت تفاسير العهدين التي كانت أحد المواضيع الرئيسية للجدل بين الكاثوليك والبروتستانت إلى دراسة فقه اللغات الشرقية. كما ظهر اتجاه عام نحو تنظيم البحث العلمي مما فسر ظهور شبكة استشراق متلاحمة وهكذا تأسس أول كرسي للعربية عام (١٥٣٩م) في (الكوليج دو فرانس) والتي كانت قد تأسست حديثاً[١].

الثالثة في القرن السادس عشر:

في منتصف القرن السادس عشر، بدأت الدراسات العربية في ألمانيا مع وصول مخطوطات (فلهلم بوستل)[٢] والذي بعثه فرانس الأول لشراء مخطوطات شرقية إلى مكتبة هايدلبرج[٣].

الرابعة في القرن الثامن عشر:

ازدهر الاستشراق متأثراً بعوامل عديدة من أهمها:

١- إنشاء كرسيين جديدين للعربية في جامعتي (أكسفورد وكامبردج).
٢- اضمحلال الإمبراطورية العثمانية.
٣- اهتمام المستشرقين بالمخطوطات الإسلامية[٤]، خاصة بعد توقف المد العثماني عند أسوار فيينا عام (١٩١٣م) حيث طبع القرآن الكريم في نهاية القرن السابع عشر مرتين.

وفي نهاية هذا القرن سادت عوامل النزعة الإنسانية (حركة التنوير) النزعة العصبية، مما أدى إلى ظهور دراسات للشرق الإسلامي تظهر بمظهر موضوعي

---

[١] انظر الصورة الغربية ــ مكيسم رودنسون ــ ٦٣/١ ــ وانظر تاريخ حركة الاستشراق ــ يوهان فوك ــ ص٤٩.

[٢] فلهلم بوستل، ولد سنة (١٥٠٥م) في النورماندي، درس في باريس، وتعلم اللغات الأوروبية ثم الشرقية ومنها العربية والعبرية والتركية، عين بسفارة فرنسا في تريكا ف استطاع شراء أكبر عدد من المخطوطات الشرقية، من أهم مؤلفاته قواعد اللغة العربية بالحرف العربي، اتهم سنة (١٥٦٢) بالعصيان الديني في فرنسا فسجن في دير حتى وفاته سنة (١٥٨١). انظر المستشرقون ــ ١٥٨/١ ــ وانظر تاريخ حركة الاستشراق ــ ٤٧-٥٤.

[٣] انظر تاريخ حركة الاستشراق ــ يوهان فوك ــ ص٥٥

[٤] انظر المستشرقون ــ نجيب العقيقي ــ ٨/٢.

خاصة بعد تحرر هذه الدراسات من قيود اللاهوت[1]. إلا أن هذه الدراسات شـــابها ماشاب جنسها من الفتور والجمود خاصة بعد التوجه إلى ماهو طبيعي وماتـــصدقه الحواس[2].

الخامسة في القرن التاسع عشر:

بدأ في هذا القرن بروز الأهداف السياسية التوسعية في العالم الإسلامي منذ أواخر القرن الثامن عشر، وظهر الاستشراق كمؤسسة مشتركة للتعامل مع الشرق بأسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه[3].

ويعد هذا القرن وماتلاه عصر الازدهار الحقيقي للحركة الاستشراقية، خاصة بعـــد تخلص الاستشراق من سيطرة اللاهوت، إلا أنه عاد يتـــسم بطـــابع العـــداء تجـــاه الشرق[4].

المرحلة الرابعة: الاستشراق المعاصر:

ويمتاز الاستشراق في هذه المرحلة بالرغبة الشديدة للتنصل من صفة الاستـــشراق ذاتها. حيث عبّر بعض الدارسين في الغرب عن كراهيتهم لمصطلح الاستشراق[5]. وعدم رغبتهم في أن يوصفوا بأنهم مستشرقون، وتفعيل مسميات جديدة مثل مستعرباً (Arabicist)، أو متخصصاً في الإسلام (Islamicist) أو متخصـــصاً فـــي الـــشرق الأوسط[6]، مما أدى إلى نشوء استشراق جديد يحاول أن يزيل تلك الوصمة المشينة التي ارتبطت بالاستشراق وهو تطور مرتبط بما حدث في الغرب من تطـــور فـــي

---

[1] انظر تاريخ حركة الاستشراق ــ يوهان فوك ــ ص١٣٠.

[2] انظر الاستشراق والخلفية الفكرية ــ د. محمود زقزوق ــ ص٤٨.

[3] انظر الاستشراق ــ د. إدوارد سعيد ــ ص٣٨.

[4] انظر الاستشراق والخلفية الفكرية ــ د. محمود زقزوق ــ ص٤١ ــ وانظر المستشرقون ــ نجيب العقيقـــي ــ ٨/٢ ــ وانظر الدراسات العربية والإسلامية ــ رودي بارت ــ ص٢٠.

[5] انظر هموم الفكر والوطن ــ د. حسن حنفي ــ ٥٥٠/١ ــ وانظر الاستشراق ــ رودي بارت ــ ص٢٠ ــ وانظر الاستشراق ــ إدوارد سعيد ــ ص٢٣

[6] انظر أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر ــ د. محمد خليفة حسن ــ ص٢٥.

العلوم والمناهج خاصة في مجال العلوم الإنسانية، والذي احتل في الوقت الحاضر محل لفظة (الاستشراق)[1].

وبالرغم من تغير المسمى والمناهج، وتطور العلوم فهذه الأمور لا تعارض الهدف العام للاستشراق، "مما يميز الاستشراق الحديث من حيث هو مجموعة من الأفكار وإنشاء أجيال لاحقة لجيل، كانت أساسا لبناء الاستشراق المعاصر، تتمثل في كتابات (ساسي)[2] و(رينان)[3] و(لين)[4]، والتي أصبحت مفردات، وأفكار يمكن أن تستعمل لتكوين عمل الاستشراق"[5].

المستشرقون المتخصصون في التصوف:-

تناولت أقلام المستشرقين التصوف كلما تطرقت أبحاثهم للعالم الإسلامي، فتناوله من كتب في تاريخه، وآدابه، والحالة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وتاريخ الفرق، والحركات الثورية في داخل العالم الإسلامي، وهم بذلك يتصيدون نوعاً معيناً من ذلك التراث، كالفرق الضالة، والغلو، والفكر الباطني، والشعر الماجن، والزندقة والزنادقة، والفلسفات الغنوصية، ولاتكاد تجد بحثاً من بحوثهم إلا وللتصوف تناول ودراسة، إما لفكره يبعثونها، أو نشر وترجمة لمؤلفات التصوف، أو إبراز لرجاله، إلا أن من هؤلاء

---

[1] هموم الفكر والوطن ــ د. حسن حنفي ــ ١/٥٥٠.

[2] أنتون سلفستر دي ساسي، ولد في باريس سنة (١٧٥٨م) تعلم العبرية واللغات السامية الأخرى، وتعلم العربية لدراسات العهدين، شهد على نفسه بأنه ضعيف في العربية في رسالة له، يحتل مكانة عالية في أوروبا ملوكا وشعوبا. من أهم كتبه النحو العربي في مجلدين، تخرج على يديه حشد من المستشرقين توفي سنة (١٨٣٨م). انظر موسوعة المستشرقين ــ ص٣٣٤-٣٣٩ ــ وانظر تاريخ حركة الاستشراق ــ ص١٤١.

[3] أرنست رينان، ولد في فرنسا سنة (١٨٢٣م)، فيلسوف، درس في المدارس اللاهوتية، نزل بلبنان، عنى بالعقائد الإسلامية، اشتهر بتحامله على العرب والمسلمين، كما اعتمد على نصوص المستشرقين في نقله عن العرب توفي سنة (١٨٩٢م). انظر المستشرقون ــ ١/١٩١ ــ وانظر موسوعة المستشرقين ــ ٣١١-٣٢٠.

[4] إدورد وليم لين، مستشرق إنجليزي، ولد في بريطانيا، سافر إلى مصر لدراسة حضارة قدماء مصر، فاختلط بالمصريين في حياتهم، تعلم العربية. وألف كتابه عن طباع المصريين وعاداتهم، اشتهر بمعجمه الكبير للغة العربية توفي سنة (١٨٧٦م). انظر المستشرقون ــ ٢/٥٤ ــ وموسوعة المستشرقين ــ ص٥٢٣-٥٢٦ ــ وانظر تاريخ حركة الاستشراق ــ ص١٦٩.

[5] انظر الاستشراق ــ إدوارد سعيد ــ ص١٤٤ بتصرف.

المستشرقين من تناول التصوف بشكل جزئي مثل فون كريمر[١]، وجولد تسيهر[٢]، والفردبل[٣]، وآدم متز[٤]، وآنجيل بالنثيا[٥]، والمستشرق الإنجليزي إدوارد براون[٦]. ومنهم من أفرد التصوف بكتاب خاص مثل تور أندريه[٧]، معتمداً على

---

[١] كريمر ألفرد، البارون فون، ولد في فينيا، وتخرج من جامعتها أرسلته دولته قنصلاً لها في مصر، ثم إلى بيروت، عرف بنشاطه الاستشراقي والسياسي ــ توفي سنة (١٨٨٩م). انظر المستشرقون: ٢٧٨/٢-٢٧٩.
وفي موضوع التصوف انظر الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية ــ ص١١٠ ومابعدها.

[٢] أجناس جولد تسيهر، مستشرق يهودي مجري، درس اللغات السامية، انتدب من حكومته إلى سوريا، ثم تنقل في البلدان العربية ومكث في مصر، يتعلم العربية على شيوخ الأزهر ومنهم محمد عبده، اشتهر بعنايته بفرق المسلمين، وتاريخهم، وعقائدهم، له مكانة عالية بين المستشرقين فحاضر في مؤتمراتهم ونشر في مجلتهم. توفي سنة ١٩٢١م.
انظر المستشرقون ٤٠/٣-٤٢ ــ وانظر موسوعة المستشرقين: ١٩٧-٢٠٣.
وفي التصوف انظر كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام ــ ص١١٩ ومابعدها ــ وانظر كتابه مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٠١ ومابعدها.

[٣] الفرد بل، ولد سنة (١٨٧٣م) وأقام زمناً في الشمال الأفريقي مديراً لمدرسة تلمسان حيث درس تاريخها وجغرافيتها ــ وآثارها. توفي سنة (١٩٤٥م)، انظر المستشرقون ٢٤٦/١.
وفي التصوف انظر كتابه الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم ــ ص٣٦٦.

[٤] آدم متز مستشرق ألماني، اهتم بالأدب العربي في القرن الرابع الهجري وقد نشر كتابه نهضة الإسلام بعد وفاته وترجم إلى عدة لغات منها العربية تحت عنوان الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. توفي سنة (١٩١٧م). انظر موسوعة المستشرقين ٥٤٤ ــ وانظر المستشرقون ٤٣٠/٢.
انظر كتابه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ــ ١٣/٢ ومابعدها.

[٥] انظر كتابه تاريخ الفكر الأندلسي ــ ص٣٧١ ومابعدها.

[٦] إدوارد جرنفيل براون، مستشرق إنجليزي تخصص في الأدب الفارسي، درس الطب، وتعلم اللغة التركية، ثم الفارسية التي دفعته للحماسة للأدب والحضارة الفارسية ــ واعتنى بالفرق المنشقة عن الإسلام كالبابية والبهائية، وكان له أثر على تآليف هاتين الفرقتين، من أشهر مؤلفاته تاريخ الأدب في فارس، وعام بين الفرس توفي سنة (١٩٢٦م) ــ انظر موسوعة المستشرقين ص٧٩-٨١ ــ وانظر المستشرقين ٨٠/٢-٨٣.
انظر كتابه تاريخ الأدب في إيران ــ الجزء الأول ــ البابان الثالث والرابع ــ ص١٣٧-٢٢٧-٢٣٠.

[٧] تور أندرية، مستشرق سويدي، سمي أستاذاً للعلوم الدينية في جامعة استوكهلم، من أشهر كتبه كتاب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: محمد حياته وعقيدته، وترجم إلى عدة لغات أوروبية. توفي سنة (١٩٤٧م) ــ المستشرقون ٣٣/٣.
انظر كتابه التصوف الإسلامي ــ ترجمة الدكتور عدنان عباس على ــ منشورات دار الجمل.

مصادر من مؤلفات رجالهم، وكذلك سبنسر ترمنجهـام[١]، وآربـري[٢]، ومـارتن لنجز[٣].

ومنهم من اعتمد على مصادر من المستشرقين المتخصصين في التصوف وذلك مثل جان شوفيلي[٤]، فهو ناقل عن كتاب (المحاولة) لماسينيون وعن هنري كوربان فـي أبحاثه عن التصوف الشيعي.

ومن المستشرقين من تناول الفكر الصوفي بالتحليل والشروح وفق مرئياتـه أمثـال هلموت ريتر[٥] في كتابه (الناس والعالم والله في تاريخ فريد الدين العطار) في شرح لمعنى الإنسان (الروح) والله والعالم في القصص الخيالية للشاعر الفارسـي فريـد الدين[٦] متجاوزاً الحدود التاريخية والجذور الفكرية لتلك القصص[٧].

---

[١] سبنسر ترمنجهام، مستشرق إنجليزي، له اهتمامات متعددة ببعض بلاد الشرق الأوسط، أفريقيا، إلى جانـب اهتمامه بالتصوف الإسلامي.

انظر: مقدمة ترجمة كتابه الفرق الـصوفية فـي الإسـلام ـ الـدكتور عبـدالقادر البحـراوي ـ وانظـر المستشرقون: ١٠١/٢.

انظر كتابه الفرق الصوفية في الإسلام ـ ترجمة الدكتور عبدالقادر البحراوي ـ دار النهضة العربية.

[٢] أرثر جون آربري، مستشرق إنجليزي، برز في التصوف والأدب الفارسي، درس العربية على المستـشرق الإنجليزي نكلسون وتأثر به، له مؤلفات عديدة، وضع ترجمة تفسيرية لبعض آيات القرآن الكريم توفي سـنة (١٩٦٩م)

انظر موسوعة المستشرقين ـ ص٥-٨ ـ وانظر المستشرقون ١٣٦/٢-١٣٨.

انظر كتابه Sufism An Account of the Mystics of Islam. London, George Allen& Unwin ltd.

[٣] انظر كتابه What is Sufism, London George Allen & Unwin Ltd.

[٤] انظر كتابة التصوف والمتصوفة ـ ترجمة عبدالقادر قنيني ـ أفريقيا ـ الشرق ـ بيروت.

[٥] هلموت ريتر، مستشرق ألماني، اشتهر بتحقيقاته لمخطوطات عربية وفارسية، وقد تتلمذ على عدد من كبـار المستشرقين، تنقل في الحرب العالمية الأولى بين تركيا، والعراق مترجماً في الجيش الألماني، مكنه بقاءه في استانبول من الاطلاع على عدد من المخطوطات. أشرف على تحقيقها تـوفي سـنة (١٩٧١م) ـــ انظـر موسوعة المستشرقين ٢٧٧ ـ وانظر المستشرقون ٤٦٠/٢.

[٦] محمد بن البراهيم فريد الدين العطار، صوفي شاعر من كبار شعراء الفرس، من أهم مؤلفاته، منطق الطير، وتذكرة الأولياء، وهي بالفارسية توفي سنة (٥٨٦هـ). انظر مقدمة كتابه منطق الطير.

[٧] انظر عرض بول نويا لكتاب ريتر في كتابه Exegese Coranique et Langage Mystique. P.15-16.

ومن المستشرقين من أفنى حياته، وهو يبحث في التصوف، ويدرس أفكاره، وينشر مؤلفاته، ويبرز رجاله، ومن أشهر المستشرقين على نطاق العالم الإسلامي:

١ - لويس ماسينيون (Louis Massignon):

ولد ماسينيون في ٢٥-٧-١٨٨٣م في أحد ضواحي باريس. حصل على درجة البكالوريوس في الآداب والرياضيات، وعلى ليسانس الآداب ودبلوم الدراسات العليا، تعرف في مؤتمر المستشرقين الرابع عشر في الجزائر (١٠٥٩) إلى كبار المستشرقين أمثال جولد تسيهر وآسين بلاثيوس، تنقل في العالم العربي والإسلامي وخاصة مصر والشمال الأفريقي والعراق وبلاد فارس وفلسطين وسوريا.

طلب للخدمة العسكرية وألحق بوزارة الخارجية أولاً في عام (١٩١٩م) أصبح تحت تصرف وزارة الخارجية الفرنسية بوصفه ضابطاً ملحقاً بمكتب المندوب السامي الفرنسي في سوريا وفلسطين، وكان ضمن الجيش الذي دخل القدس في (١٩١٧م).

يرجع اهتمامه بالتصوف والحلاج لقراءته أشعاراً لفريد الدين العطار تدور حول مصرع الحلاج[١] مما حمله على الإعجاب به وتكريس دراسته وأبحاثه حوله.

ألحق بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة فعني بالآثار الإسلامية فقصد بغداد وقام بأبحاث وحفائر في العراق وفي ذهنه البحث التاريخي عن الحلاج، كما زار مشاهد غلاة الشيعة في جنوب العراق، وعين معيداً في كرسي الاجتماع الإسلامي في معهد فرنسا، وأستاذ كرسي ومديراً للدراسات الإسلامية، العليا حتى تقاعده وكان قد حصل على الدكتوراه عن كتابه آلام الحلاج في السربون (١٩٢٢م) وتولى تحرير مجلة العالم الإسلامي (١٩١٩م) ثم مجلة الدراسات الإسلامية التي حلت محلها (١٩٢٧م) وتقويم العالم الإسلامي التابع لها.

وقد عهدت إليه إدارة (دائرة المعارف الإسلامية) أن يكتب مادة (حلاج) وكذلك مادة (الحلول والالتحاد).

---

[١] أبو المغيث، الحسين بن منصور، الحلاج، من بيضاء فارس، نشأ بواسط العراق، من أشهر القائلين بالحلول بين غلاة الصوفية، عرف عنه الشعوذة والحيل، سافر إلى الهند وتعلم السحر، له صلات بالقرامطة وثورات الزنج، أدعى الألوهية أفتى فقهاء عصره بقتله فقطعت أطرافه ثم قتل وصلب سنة (٣٠٩هـ) انظر تاريخ بغداد: ١١٢/٨ ــ لسان الميزان لابن حجر: ٣١٤/٢ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٥١٣/٩.

تربوا أعمال ماسينيون على (٦٥٠) أثراً تتراوح بين المؤلفات الكبـرى والأبحـاث الصغيرة مابين مصنف ومحقق ومترجم وبين مقال ومحاضرة وتقرير ونقد، ومقدمة وسيرة، ودراسات أثرية، ومعمارية، وفن، وفلكلور صوفي، وأخلاق وسياسة.

وقد كتب ماسينيون بأكثر من لغة (فرنسية، إنجليزية، عربية، وفارسية) كما اشترك مع العديد من المستشرقين غرباً وشرقاً، فكانت جهوده وفيرة.

ماسينيون والتصوف:

وجد ماسينيون في غلاة الصوفية مايتماثل مع نزعته الفكرية والدينية فقـد عـرف ماسينيون في دراساته الاستشراقية حيال المسلمين بميل شديد للاستبطان واسـتنباط التيارات المستورة وراء المذاهب الظاهرة والأفكار السطحية، وكان الإيغـال فـي الاستبطان ما دفعه إلى نوع من الغموض والتهويم إضفاء نوع من (الروحانية) على أبحاثه ولعل السبب في ذلك نتيجة اشتغاله المتواصل بأسرار غلاة الصوفية والسعي إلى فهمها، وهي بالتالي ذات معنى يدّعي الكشف عن الباطن المجهول من الظاهر.

وإلى جانب غلاة الصوفية اعتنى ماسينيون بدراسة الفـرق الغاليـة كالقرامطـة[١] والنصيرية[٢] والإسماعيلية[٣] إذ كانت تستهويه المـذاهب المـستورة والحركـات السرية، في تاريخ الإسلام، ولذا نادى ماسينيون بـضرورة الأخـذ فـي الحـسبان المذاهب الابتداعية أو الباطنية ومعاملتها بلين الجانب. والاهتمام بالعقائد الفلوكلورية والأساطير الشعبية.

---

[١] القرامطة من الباطنية تنسب إلى رجل يقال له حمدان قرمط، لقب بذلك لقرمطة في خطه أو خطوه ــ كـان في ابتداء أمره أكاراً من أكرة سواد الكوفة، وإليه تنسب القرامطة، كان يظهر الزهد والعبادة والتقشف ويدعو الناس إلى إمام من أهل البيت، استجاب له خلق كثير، وقد ظهروا في سنة (٢٨١هـ) في خلافـة المعتـضد بالله، ولهم مذهب مذموم، وقد عظمت شوكتهم، وطالت أيامهم ــ انظر وفيات الأعيان: ٢٦٤/١ ــ وانظـر الفرق بين الفرق: ١٩٩.

[٢] النصيرية، من غلاة الشيعية، ويقال لهم النميرية نسبة إلى محمد بن نصير النميري، وهو من اتباع الشريعي، وقد أدعى النميري في نفسه أن الإله حل فيه.

أنظر: مقالات الإسلاميين: ٨٦/٢ ــ وانظر الملل والنحل: ص١٩٢ ــ وانظر الفرق بين الفرق ص١٧٧.

[٣] الإسماعيلية، من الباطنية، ممن ساق الإمامة من بعد جعفر إلى ابنه إسماعيل وهم فرقتين، الأولـى منتظـرة لإسماعيل، مع إتفاق أصحاب التواريخ على موته في حياة ابيه ــ والثانية ساقت الإمامة من جعفر إلى سبطة محمد بن إسماعيل.

انظر: المقالات: ١٠٠/١ ــ وانظر الملل والنحل: ص١٧٠ ــ وانظر الفرق: ٤٧.

وتبنى ماسينيون جل عقائد غلاة الصوفية، فتسلم ثوب الرهبنة من مؤسسة (Tiers-Ordre) الفرنسيسكاني، اعتنق الكاثوليكية بعد إلحاده وكما آمن الحلاج وغلاة الصوفية بوحدة الأديان نادى ماسينيون بوحدة الأديان في أغلب مؤلفاته، فكان إيمانه يضم في داخله كل المعاني في كل الأديان سماوية أو غير سماوية، ودعا إلى التقارب في العبادة والنسك، والتلازم الروحي بين عقائد النصرانية والإسلام.

وإذا نادى ماسينيون بضرورة الأخذ في الحسبان المذاهب البدعية والباطنية، ومعاملتها حيئنذ بلين الجانب. فهذا يفسر عناية ماسينيون الشديدة بغلاة الشيعة والتوافر على دراسة فرقها والتركيز على وجودها أقلية ومشروعيتها وخاصة في فارس والعراق وسوريا.

حظي ماسينيون باهتمام كبير في العالم الغربي والعربي والإسلامي، فقدمت مجموعة من الأبحاث عنه بعدة لغات، وأقيمت جمعية باسم (محبي لويس ماسينيون) بباريس، وشاركت اليونسكو بفرنسا بنشر كتاب ماسينيون وحوار الثقافات. كما قدمت جامعة القاهرة كتاباً تضمن مجموعة أبحاث باللغتين العربية والفرنسية تحت عنوان الذكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي الأستاذ لويس ماسينيون.

وقد كونت دراسات ماسينيون عن الحلاج حلقة مشهورة في المجامع الكاثوليكية تسمى بالحلقة الحلاجية، وهي تقرر أن المسيح ظهر في الحلاج.

مثل الحلاج في حياة ماسينيون الدور الرئيسي في اعتقاده ودراسته ومنهج حياته، بل إنه عرض التصوف في المجتمع الإسلامي من خلال شخصية الحلاج.

ويذهب بعض الباحثين إلى أن دور ماسينيون كان فاعلاً ورئيسياً في بعث ذكر هذه الشخصية الغالية.

توفي ماسينيون وهو يردد أقوال الحلاج في ٣١ أكتوبر ١٩٦٢[١].

---

[١] انظر لويس ماسينيون وجهوده في الفكر الفلسفي الإسلامي ــ دكتور صابر عبده أبوزيد ــ وانظر موسوعة المستشرقين ــ الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ ص٥٢٩-٥٣٥ ــ وانظر المستشرقون ــ نجيب العقيقي ــ ٢٦٣/١-٢٦٨ ــ وانظر الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ــ المستشرقون الألمان منذ تيودور نودلكه ــ رودي بارت ــ ص٤٦-٤٧ ــ وانظر الذكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي الأستاذ لويس ماسينيون ــ القاهرة ــ ١١-١٣- أكتوبر ١٩٨٣م ــ وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ الدكتور علي سامي النشار ــ ٢٤/٣-٢٥.

٢ - رينولد ألين نكلسون:

ولد نكلسون في ٨ أغسطس (١٨٦٨م) في مدينة كيلي في بريطانيا. وكان لاتصال رينولد بجده ــ الذي كان متخصصاً في اللغة العربية ــ أثر في ميله إلى الدراسات الشرقية، فتعلم لغات الهند وأحرز فيها المرتبة الأولى، وأخذ العربية على روبرت سميث، والفارسية عن إدوارد براون.

خلف إدوار براون كمحاضر للفارسية في كمبريدج، وعند وفاة براون خلفه في كرسي السير توماس أدامز للعربية، وقد نال ألقاباً وأوسمة وعضوية مجامع كثيرة.

انفرد نكلسون بين مستشرقي بلاده بالعناية بالتصوف، فكرس حياته، أو نيفاً وخمسين سنة منها، في دراسة مصادر التصوف العربية والفارسية، والعوامل التي ساعدت على نشأته.

ويرجع ميل نكلسون إلى التصوف إلى طبيعته الشعرية إذ كان شاعراً مطبوعاً وميالاً إلى التصوف في مزاجه العقلي. وبذا استطاع أن يقدم الشعر الصوفي سواء الفارسي منه والعربي في قوالب شعرية باللغة الإنجليزية.

وأعظم أعماله منتخبات من ديوان شمس تبريز لجلال الدين الرومي[١] نظمها شعراً إنجليزياً، وترجمان الأشواق لابن عربي[٢]، وبعض قصائد ابن الفارض[٣]. كما

---

[١] محمد بن محمد بن الحسين بن أحمد البلخي القونوي الرومي، من غلاة الصوفية الاتحادية،له الأثر البالغ في متصوفة الفرس والترك، يعد كتابه المثنوي قرآن فارس، وهو عبارة عن قصاد في شمس الدين التبريزي توفي سنة (٦٧٢هـ).
الأعلام: ٣٠/٧ ــ الموسوعة الصوفية: ٣٠٧-٣١٤.

[٢] محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي الحاتمي، المرسي نسبة إلى مرسية في الأندلس،ولد بمرسية، وسكن أشبيلية،رحل إلى شمال أفريقية، ثم إلى مكة، واستقر بالشام حيث توفي فيها ــ الداعية الأكبر لوحدة الوجود، اختلف فيه، كفره عدد من الأئمة، وتوقف فيه بعضهم ودافع عنه آخرون توفي سنة (٦٣٨هـ).
انظر العقد الثمين ــ للفارسي: ١٦٠/٢ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ١١٩/١٤.

[٣] ابن الفارض عمر بن علي بن مرشد الحموي ثم المصري، من غلاة الاتحادية القائلين بوحدة الوجود، وشعره كله في تقرير هذا المبدأ وخصوصاً التأئية الكبرى، وقصيدته الخمرية. توفي سنة (٥٣٢هـ).
انظر سير أعلام النبلاء: ٧١/١٤ ــ وانظر وفيات الأعيان: ٢١٦/٢.

ترجم كتب التصوف مثل كتاب اللمع للسراج[1]، وكشف المحجوب للهجويري[2]، وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار.

وقد ساهم نكلسون في الكتابة في المجلات العلمية، ودوائر المعارف الكبرى بمقالات وبحوث في التصوف، كما ظهر له العديد من الكتب عن التصوف منها:

١- دراسات في التصوف الإسلامي.

٢- كتابه صوفية الإسلام.

٣- كتابه فكرة الشخصية في التصوف الإسلامي.

ونكلسون مستشرق متأثر بمن سبقه في الآراء، بل أنه ينطلق من آرائهم، فأخذ براي جولد تسيهر بالتفرقة بين الزهد والتصوف، واتبع المستشرق (وب) في فكرة الشخصية (Personality) منطلقاً من منظور نصراني في (التشخص الإلهي) أو (الأقنوم الإلهي) محاولاً البحث عن نظير لها في التصوف.

وصفت أبحاث نكلسون بأنها غير محايدة، إذ بدأت تحت اتجاه سياسي وبعد تخلص نلكسون من أوزار السياسة اتجه لدراسة التصوف دراسة نقدية، إلا أنه كان يشعر بضغن كبير وشديد على الإسلام والمسلمين، وظهر أثر هذا الكره الشديد في مؤلفاته منتزعاً عنها موضوعية البحث العلمي ومصداقية النتائج.

توفي نكلسون في شستر في ٢٧ أغسطس ١٩٤٥م[3].

---

[1] أبو نصر عبدالله بن علي بن محمد السراج الطوسي، الملقب بطاووس الفقراء من أوائل المصنفين في التصوف توفي سنة (٣٧٨هـ).

انظر شذرات الذهب: ٤/٤١٣ ــ وانظر الموسوعة الصوفية ٣٣٤-٣٣٨ ــ وانظر الأعلام: ٤/١٠٤.

[2] علي بن عثمان بن أبي علي الجلابي الهجويري من مدينة غزنة رحل إلى خراسان ورحل إلى الهند وقع في أسر الهندوس في لاهور وأطلق سراحه على يد الفاتحين المسلمين ــ توفي سنة (٤٦٥هـ).

انظر الموسوعة الصوفية ــ ص٤٠١ ــ وانظر مقدمة تحقيق كشف المحجوب ــ د. إسعاد قنديل: ص١٥-٢١.

[3] انظر ترجمته في موسوعة المستشرقين ــ الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ ص٥٩٣ ــ وانظر المستشرقون ــ نجيب العقيقي ــ ٢/٩١-٩٢ ــ وانظر مقدمة ترجمة في التصوف الإسلامي وتاريخه لنكلسون ــ الدكتور أبو العلا عفيفي ــ وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ الدكتور علي سامي النشار ــ ٣/٢٤.

٣- آسين بلاثيوس:

ولد ميجيل أسين بلاثيوس في الخامس من يوليو (١٨٧١م) بمدينة سرقسطة عاصمة مقاطعة أرغون في أسبانيا.

ولما حصل على البكالوريا دخل كلية الآداب في جامعة سرقسطة، وفي نفس الوقت ألحق تلميذاً خارجياً بالمعهد المجمعي، وهو معهد ديني لتخريج رجال الدين، وظــل يتابع هذه الدراسة الدينية حتى تخرج قسيساً وبدأ عملــه الكهنــوتي (١٨٩٥م) فــي كنيسة بسرقسطة.

أتيحت له الفرصة أن يكون تحت إشراف المستــشرق خليــان ربيــرا[١] بجامعــة سقرسطة، ونال درجة الدكتوراه بجامعة مدريد برسالة عن الغزالي[٢]، ونال كرسي اللغة العربية بجامعة مدريد، وتعاون مع أستاذه ربيرا في إخــراج مجلــة (الثقافــة الأسبانية) تولى بلاثيوس الشطر الأكبر من العمل فيها.

اشتهر بلاثيوس في محافل الاستشراق إثــر كتاباتــه فــي المجــالات الأوروبيــة الاستشراقية، وفي الأسفار التذكارية، المقدمة إلى كبار المستشرقين، وشارك في عدد من المؤتمرات الاستشراقية وبجانب البحوث التي قدمها والمشاركة من الكتب، قــام بفهرست المخطوطات في دير (Abadia) في إشبيلية. وعــين عــضواً بالأكاديميــة الملكية للعلوم الأخلاقية والسياسية.

---

[١] جوليان ربيرا تساجو، مستشرق أسباني تعلم في مدارس الأبناء الاسكابيين حصل على درجة الــدكتوراه فــي مدريد وأصبح أستاذ اللغة العربية في جامعة سرقسطة تتلمذ عليه عدد من المستشرقين الأسبان ــ توفي سنة ١٩٣٤م.

انظر موسوعة المستشرقين: ص٢٧٦ ــ وانظر المستشرقين: ١٨٩/٢.

[٢] أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي تتلمذ على أبي المعالي الجويني ودرس في المدرسة النظاميــة ببغداد ودرّس بالمدرسة النظامية بنيسابور ثم مال آخر أمره إلى التصوف توفي سنة (٥٠٥هــ).

يعد بحث (الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية) من أشد البحوث التي أثارت حولها جدلاً في مختلف الأوساط العلمية نظراً للمشكلة التي أثارها وهي تأثر (دانتي)[1] بالتصويرات الإسلامية للآخرة في روايته (الكوميديا الإلهية).

اعتنى المستشرق أسين بلاثيوس بشخصيات إسلامية كابن حزم[2] في طوق الحمامة، والأخلاق، والفصل، بالدراسة ثم بترجمة كتاب الفصل إلى اللغة الأسبانية مع إضافة الشروح.

وابن مسرة[3] ومدرسته، درس من خلاله أصول الفلسفة الأسبانية الإسلامية، وابن عربي إذ نشر أربع دراسات كبيرة ثم توج دراسته عن ابن عربي بكتاب بعنوان (ابن عربي حياته ومذهبه)، مقسم إلى ثلاث أقسام حياته، ومذهبه والقسم الثالث ترجم نصوص من مؤلفات ابن عربي.

والشخصية الأخيرة هو الغزالي إذ أولاها بلاثيوس بالغ اهتمامه منذ مطلع شبابه من خلال بحوث متفرقة، ختمها بكتاب ضخم عن الغزالي ترجم في ثلاثة من أجزاءه لأهم فصول كتاب (الإحياء).

ساهم بلاثيوس في إصدار مجلة (الأندلس) وأعاد تنظيم مدرسة الدراسات العربية، واختير رئيساً للأكاديمية الأسبانية، خلفاً لرئيسها السابق.

---

(1) دانتي الإيجري، شاعر وفيلسوف إيطالي كتب مؤلفه الشعري الكوميديا الإلهية في معشوقته المتوفاة بياترس ثم درس الفلسفة ودخل السياسة وسعى إلى تحرير الإمبراطور من سيطرة القساوسة والكنيسة توفي سنة (١٣٢١م).

انظر Oxford Dictionary of the Christian Church. P.161

(2) أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفارسي الأصل، ثم الأندلسي القرطبي، الفقيه، الحافظ ،المتكلم الأديب، الوزير، الظاهري، صاحب التواليف الكثيرة ــ توفي سنة (٤٥٦هـ).

انظر وفيات الأعيان: ١٥٥/٢ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٤٦٧/١١.

(3) محمد بن عبدالله بن مسرة، أبو عبدالله، متصوف غالي متفلسف أندلسي ــ من دعاة الإسماعيلية، من أهل قرطبة له طريقة من غوامض إشارات غلاة الصوفية، اتهم بالزندقة فهرب وتردد في المشرق ثم عاد إلى الأندلس، توفي سنة (٣١٩هـ). انظر جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ــ الحميدي: ص٥٨ ــ وانظر الأعلام ــ الزركلي: ٢٢٣/٦.

قام بلاثيوس بجمع مقالاته بتأثير الإسلام في أوروبا والنصرانية، في كتاب بعنـــوان (تأثيرات الإسلام) وقدم لها بمقدمة عن أهدافه في دراسة المشابهات والتأثيرات كما عني بدراسة الأسماء العربية للبلاد الإسبانية.

توفي بلاثيوس في ١٢ أغسطس ١٩٤٤م.

أخذ على بلاثيوس في بحوثه مآخذاً مهمة وهو ذلك الغلو الشديد في تلمس الأشـــباه وإدعاء التأثيرات والتأثرات، ولم يستند إلى وثائق كتابية أو نقول شفوية تدل علـــى الاطلاع من جانب المتأثر المزعوم على ماقاله أو كتبه المؤثر المفـــروض، ورأى بعض الباحثين أن هذا الولع الشديد بفكرة التأثير والتأثر عند بلاثيوس، هو مايـــدفع الباحثين إلى عدم الحماس لمؤلفاته ونتائجه وفروضه، والعامل الرئيسي الذي يتصور في عقلية بلاثيوس عند دراسته للإرث الإسلامي هو المصدر النـــصراني بـــل أن بعض الباحثين يذهب إلى أن كتابه (روحية الإسلام) أو (تأثيرات الإسلام) أرجعهـــا كلها إلى مصادر غير إسلامية أخصها المصدر النصراني، وهو في هذه الـــدعوى الأخيرة يصدر عن عقيدة وخطة موضوعة وبعيدة عن منطق البحث العلمي وحده، وقد رد الدكتور أبو العلا عفيفي في أحد بحوثه على نتائج بلاثيوس في تـــأثير ابـــن مسرة ومدرسته على ابن عربي، في مقالة بعنوان (من أين استقى محي الدين ابـــن عربي فلسفته الصوفية) [1].

٤ - هنري كوربان:

ولد في باريس في عام ١٤-٤-١٩٠٣م، وتلقى تعليمه الابتـــدائي والثـــانوي فـــي المدارس الكاثوليكية، وحصل من جامعة السروبون على الليـــسانس فـــي الفلـــسفة، والدبلوم العالي، ثم على دبلوم معهد الدراسات العليا من جامعة بـــاريس، ودبلـــوم مدرسة اللغات الشرقية بباريس.

---

[1] انظر موسوعة المستشرقين ـــ الدكتور عبدالرحمن بدوي ـــ ص١٢١-١٢٦ ـــ وانظر مقدمة ترجمة كتـــاب ابن عربي حياته ومذهبه ـــ لعبدالرحمن بدوي ـــ ٧-٢٠ ـــ وانظر مقدمة لترجمـــة كتـــاب فـــي التـــصوف الإسلامي وتاريخه ـــ لنكلسون ـــ الدكتور أبو العلا عفيفي ـــ وانظر نشأة الفكر الفلـــسفي فـــي الإســـلام ـــ الدكتور على سامي النشار ـــ ٢٧/٣.

أتقن كوربان اللغة اللاتينية، واليونانية، ثم أتقن الألمانية وألم باللغة الروسية، وقد تأثر بمحاضرات عن ابن سيناء[١] في السربون دفعته إلى الاهتمام بالفلسفة الإسلامية. ولذا أخذ في تعلم اللغة العربية والفارسية الوسطى، والفارسية الحديثة.

سافر كوربان إلى ألمانيا، وكون علاقات مع رواد الفكر هناك، وكانت بدايات أعماله عبارة عن ترجمات لأعمال ألمانية، أو مراجعات عليها. وفي عام (١٩٣١م). لقي مارتن هيدجر[٢]، وبذا كان أول من قدم هيدجر للقارئ الفرنسي. فعني بترجمة نصوصه العويصة، وكما كان موفق في بعض فقد أخطأ في بعضها الآخر مما كون الأثر السيء في فهم هيدجر لدى الفرنسيين الذين لم يقرأوا الأصل الألماني.

ظهر في مؤلفات كوربان الأولى اهتمامات تتراوح بين حركة الإصلاح الديني للاهوت البروتستني المعاصر، هرمنيوطيقية[٣] مارتن لوثر[٤].

ويرجع اهتمام كوربان بالفكر الإسلامي إلى مداومته على حضور دروس لويس ماسينيون في المدرسة العملية للدراسات العليا الملحقة بالسربون، وقد أهداه

---

[١] الشيخ الرئيس، الفيلسوف، أبو علي الحسين بن عبدالله بن الحسين بن علي بن سينا، البلخي، ثم البخاري، صاحب التصانيف في الطب والفلسفة والمنطق، أبوه من دعاة الإسماعيلية، وهو رأس الفلسفة توفي سنة (٤٢٨هـ).

انظر وفيات الأعيان: ٢٦٩/١ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٢٩٠/١١.

[٢] مارتن هيدجر ولد سنة (١٨٨٩م) فيلسوف ألماني، الممثل الرئيسي للوجودية، وإن رفض هذه التسمية، من الموالين لزعيم النازية هتلر، تنصبغ مؤلفاته باهتمام شبه صوفي بالوجود، كما تثير في القارئ الارتياب الشديد في دقتها ومع ذلك أثرت مؤلفاته تأثيراً بالغاً في ألمانيا وفرنسا وبلجيكا.

انظر مقدمة في علم الاستغراب ــ الدكتور حسن حنفي ــ ص٣٧٩.

[٣] هرمينوطيقية, وتعني التأويلية, ويرجع اللفظ الإنجليزي إلى الخرافة الأثينية, مشتق من هرمي الشارح السماوي عند اليونان – انظر Longman Modern Dictionary, p504

[٤] مارتن لوثر، مؤسس حركة الإصلاح الديني النصراني الألمانية، آمن أن الرحمة تنزل بسبب الإيمان بالرب، فدعا إلى (الإخلاص عن طريق الإيمان) لا صكوك الغفران والكنيسة، والبابا، اتهم بالزندقة من قبل الكنيسة، فهرب إلى سكسونيا، واستمر في دعوته، آمن به عدد من الناس منهم الأمراء للخلاص من الأتاوات، من عقائده رد سلطة البابا، رفض الرهبنة، والحج، وقداس الموت، أو أن يكون الراهب أعزب توفي سنة (١٥٤٦م). انظر: Oxford Dictionary of the Christian Church, P.359.

ماسينيون نسخة من كتاب حكمة الإشراق فكان هذا الكتاب بداية لاهتمامه بالسهروردي المقتول[١].

أرسل كوربان إلى استانبول، فأقام في مبنى البعثة الأثرية الفرنسية، أحصى فيها مخطوطات السهروردي، قضى ست سنوات نشر فيها المجلد الأول من مجموعة آثار ومؤلفات السهروردي.

واختير أستاذاً لكرسي الإسلاميات في مدرسة الدراسات العليا بجامعة السوربون خلفاً لماسينيون.

اختارته وزارة الخارجية الفرنسية رئيساً لقسم الإيرانيات في معهدها بطهران، فنشر سلسلة كتب بعنوان المكتبة الإيرانية، وطفق يتردد على إيران في كل خريف، ويلقي محاضراته في جامعاتها وهو من المؤسسين الأصليين لمؤسسة الإيرانيات التي نشر فيها الوافر من دراساته، وقد كافأته إيران بالأوسمة والألقاب.

هنري كوربان من أسرة بروتستنتيه[٢]، وهو ينزع نزوعاً صوفياً إشراقياً يستند إلى الوجدان والتجربة الصوفية، ويشيح عن النزعة العقلية، ومن هنا كان اهتمامه بالفلسفة الإشراقية والسهروردي المقتول بشكل خاص وغلاة الشيعة كالشيعة الاثنا عشرية[٣]، والإسماعيلية، مفكرين وفلاسفة قدماء ومعاصرين.

---

[١] يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي، عرف بالذكاء، وحب الإطلاع وبرع في أصول الفقه كما برع في الفلسفة، فلسفته خليط من المشائية وديانة المجوس، أفتى علماء حلب بقتله ــ فقتل مخنوقاً سنة ٥٨٧هـ.
انظر سير أعلام النبلاء: ١١٠/١٣ ــ وانظر السهروردي المقتول ــ سامي الكيلاني ــ ص٢٥.

[٢] البروتستنتية، حركة الإصلاح الديني النصراني، والذي انبعثت من مقاومة الكنيسة وقساوستها، وهذا المصطلح يضم اللوثرية والكالفنية ــ والزوينجلية. وهي حركة تنكر عصمة البابا، وصكوك الغفران والرهبنة، وتدعو إلى طلب الغفران من الرب وحده، وحق تلاوة العهدين وتفسيرهما لعموم الناس كما أنكرت الصور والتماثيل في الكنائس، وهي تقول بالتثليث وألوهية المسيح وصلبه.
انظر Oxford Dictionary of the Christian Church, P.481.

[٣] الإثنا عشرية من فرق روافض الشيعة الغلاة، وهم الذين قطعوا بموت موسى بن جعفر الكاظم، وساقوا الإمامة بعده في أولاده فبعده ابنه علي الرضا ــ ثم محمد التقي، ثم علي بن محمد النقي، ثم الحسن العسكري الزكي، وبعده ابن القائم المنتظر الذي هو بسر من رأي وهو الثاني عشر.
انظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: ٩٠/١ ــ وانظر الملل والنحل ــ ص١٧١.

كما تردد كوربان على ماعرف بدائرة إيرانوس (Eranos) والتي أسسها (A.Otto) (أ. أوتو) في مدينة أسكونا بسويسرة، ومن أهم أعمالها تنظيم اجتماع سنوي يحضره نخبة من العلماء ذوي النزعة الثيوصوفية والعرفانية.

طبق كوربان في دراسته للسهروردي والفكر الشيعي الباطني نظرياته وآراءه ونزعته النصرانية، منحرفاً عن الكتابة الصحيحة لتاريخ الفلسفة الإسلامية والتصوف. وطبق المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي) متأثراً بهوسرل[1] مما أدى به إلى الوقوع في تصورات غريبة بل بعيدة عن الفكر الشيعي أو عن الفكر الصوفي، وقد تعرض كوربان إلى نقد من قبل مترجمي مؤلفاته والمعلقين عليها ومنهم مجموعة من غلاة الشيعة الاثنا عشرية والإسماعيلية المعاصرين.

تصنف اهتمامات كوربان إلى خمسة أصناف:

الأولى: اهتمامه بفلسفة السهروردي، ليس فقط بنشر ودراسة أعماله وأعمال المفكرين الإيرانيين وإنما بتبني هذه الأفكار وكأنها له.

الثانية: اعتنائه بغلاة الشيعة وخاصة الاثنا عشرية منهم كما اهتم بالتصوف و الفلسفة الإسماعيلية،، وعمد إلى دراسة أحاديث الاثنا عشرية، ويعتبر الأول في وصف مدرسة أصفهان؛ من خلال مجموعة من الفلاسفة الإيرانيين كما نشر عدداً من مؤلفات الإسماعيلية وترجم بعضها.

الثالثة: الفلسفة والفلاسفة المسلمين، في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية، وقد بالغ في هذا الكتاب مبالغة شديدة في إبراز الفلاسفة من غلاة الشيعة، وأجحف بالفكر السني إجحافاً غريباً.

---

[1] أدموند هوسرل، فيلسوف ألماني، مؤسس الحركة الظاهراتية (الفينومينولوجي)، درس الفلسفة والرياضيات في عدد من الجامعات الألمانية، ويمثل أثر فلسفة هوسرل وأعماله من ذلك الانحدار والسقوط من علم الظاهر إلى الوجودية. توفي سنة (١٩٣٨م).

انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص٥٠٩ ــ وانظر كتاب مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية ــ د. أنطوان خوري ــ ص: ٣٥.

الرابعة: غلاة الصوفية من خلال دراسته لابن عربي في كتابه (التخيل الخلاق في تصوف ابن عربي)، كما تناول كوربان معشوقة ابن عربي في ترجمان الأشواق بأنه تجلياً للحكمة الخالدة.

الخامسة: كانت النزعة الثيوصوفية العرفانية الموغلة في الأسرار والتهاويل هي الموجهة لفكر كوربان، فكان فيلسوفاً في أوقات، منصبغاً بالفلسفة والعرفان الإيراني متلبساً بها أوقات أخرى، إذا كان منطلقاً في دراساته واهتماماته بالبحث عن أسئلة تظهر في ذهن الباحث، ولم تكن أبحاثه ذات صبغة تاريخية أو عقلية وإنما كانت بمثابة ممارسة تجربة عرفانية خاصة.

وقد نشر وألف وترجم كوربان عدداً من المؤلفات إلا أن أعظم أعماله هو كتابه (في الإسلام الإيراني) في أربعة أجزاء:

الجزء الأول: عن مذهب الشيعة الاثنا عشرية، أوله تأويلاً صوفياً عرفانياً.

الجزء الثاني: عن السهروردي المقتول والإشراقيين في إيران.

الجزء الثالث: تناول فيه المخلصين للعشق الإلهي، وهم كبار صوفية إيران.

والجزء الرابع: خصصه كوربان لمفكرين إيرانيين محدثين، مدرسة أصفهان في القرن السابع عشر والمدرسة الشيخية في القرن التاسع عشر.

توفي كوربان في ٧-١٠-١٩٧٨م[١].

٢- العوامل المؤثرة في الفكر الاستشراقي:-

يمثل الاستشراق ظاهرة بارزة من عوامل فاعلة ومؤثرة في سير هذا الجهاز في العالم الغربي، وإننا إذ ننظر إلى الاستشراق على أنه فرع من فروع المعرفة في الثقافة الغربية، فإننا بإزاء منظومة من العوامل التي أدت إلى وجود هذا الجهاز في العالم كوسيلة لجلب معارف لها أهداف محددة معلنة أو غير معلنة.

---

(١) انظر موسوعة المستشرقين ــ الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ ص٤٨٢-٤٨٥ ــ وانظر المستشرقون ــ نجيب العقيقي ــ ٣١٨/١-٣٢٠ ــ وانظر The Encyclopedia of Religion, vol,4, P. 86-87 ــ وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ الدكتور علي سامي النشار ــ ٢٧/٣.

وإذا كان مسمى الاستشراق يكاد يكون منفراً حتى عند المستشرقين أنفسهم[١]، فإن ذلك ناتج عن تداخل تلك العوامل في تشكيله أولاً ثم في تحديد أهدافه، ومتابعة سيره. ولذا ومما سبق الإشارة عنه في التعريف بالاستشراق يمكن حصر العوامل في التالي:

١- العامل الديني:

أ- تركت هزائم الصليبيين في نفوس الأوروبيين آثاراً عميقة، كما أدت تلك الحروب إلى تعرف النصارى عن طريق الجنود العائدين إلى بلدانهم على الإسلام، مما حمل العديد من الرهبان والقساوسة لتعلم العربية، ثم دراسة المؤلفات العربية سواء مؤلفات المسلمين أو النصارى العرب أو اليهود لإصلاح الخلل الذي ساد العقائد النصرانية ومن ثم البحث عن حجج تحول بين الناس وبين الانبهار بالإسلام[٢].

يقول مارسيل بوازار "كان لابد من معرفة الإسلام معرفة جيدة لمحاربته على مستوى العقيدة، ولذا ترجم القرآن إلى اللاتينية وانكب المفسرون المسيحيون على دراسته من أجل نقده هذا النقاش اللاهوتي الذي لم يكان صادراً دائماً عن حسن نية"[٣].

ب- ظهور حركة الإصلاح الديني النصراني التي أدت إلى انقسام المجتمع النصراني إلى بروتستانت وكاثوليك، فشعر النصارى بحاجة ضاغطة لإعادة النظر في شروح كتبهم الدينية، ومحاولة فهمها فرجعوا إلى الدراسات العبرانية، وبدورها أدت بهم إلى دراسة اللغة العربية، فالإسلامية لأن الأخيرة ضرورية لفهم الأولى، وخاصة ماكان منها متعلقاً بالجانب اللغوي[٤].

ج- الهدف التنصيري بين المسلمين، رغب النصارى بالدعوى إلى دينهم بين المسلمين فأقبلوا على الاستشراق ليتسنى لهم تجهيز الدعاة وإرسالهم للعالم

---

[١] الدراسات العربية والإسلامية ــ رودي بارت ــ ص٩.

[٢] انظر رسالة في الطريقة إلى ثقافتنا ــ محمود محمد شاكر ــ ص٥٦.

[٣] الإسلام اليوم ــ ص١٨ ــ بتصرف يسير.

[٤] المبشرون والمستشرقون ــ د. محمد البهي ــ ص٤٣٠.

الإسلامي[١]، وارتبط هذا الهدف مع بدايات ظهور الاستشراق ونشاط الأفراد من رجال الدين مثل (ريموندلول) و(فلهلم بوستل) [٢]وقيام المعاهد مثل معهد (ماكبرايد Macbride) في أكسفورد ومعهد (لي Lee) في كامبردج. فالتجاذب موجود بين كلا المعهدين الاستشراقي والتنصيري في وسط واحد هو الدراسات العربية والإسلامية[٣]، وإن اختلفا في طريقهما فإن التعاون والتنسيق بينهما ظل موجوداً[٤].

٢- العامل العرقي:

ارتكز الاستشراق في الدراسات الشرقية عامة والدراسات العربية والإسلامية، خاصة على عامل التفوق العرقي، وأن الشرق حضارته ولغاته وشعوبه وأديانه يحتل منزلة دونية عن منزلة الرجل الأبيض[٥]، حيث سادت هذه النزعات العديد من المستشرقين أمثال (رينان) والذي "برهن بنفسه على تحيزه العنصري المستطير الشهرة ضد أولئك الساميين الشرقيين الذين منحته دراسته لهم اسمه المهني مقسماً فقط البشر إلى عروق متفوقة وعروق دونية"[٦]، وهي وإن خفّت في العصر الحالي فهي "قد أخذت أشكالاً أخرى في العلوم الإنسانية خاصة انثروبولوجيا[٧] الثقافة، فالشعوب والثقافات المدروسة، موضوعات للملاحظة كما هو الحال في علم النفس الحيواني لمعرفة آليات السلوك الإنساني[٨].

---

[١] انظر الاستشراق في ميزان نقد الفكر ــ أحمد السايح ــ ص٤٥ ــ وانظر المبشرون والمستشرقون ــ محمد البهي ــ ص٤٣٠.

[٢] انظر تاريخ حركة الاستشراق ــ يوهان فوك ــ ص٤٧.

[٣] انظر الاستشراق الذرائع ــ د. السيد أحمد فرج ــ ص٨١.

[٤] انظر الإسلام في وجه التغريب ــ أنور الجندي ــ ص١٤٩.

[٥] انظر الإسلام في وجه التغريب ــ أنور الجندي ــ ص٢٦٠.

[٦] الاستشراق ــ إدوارد سعيد ــ ص١٥٤.

[٧]انثروبولوجيا – علم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوراته و أعراقه وعاداته ومعتقداته, انظر المورد ص ٥٢.

[٨] هموم الفكر والوطن ــ د. حسن حنفي ــ ١/٥٤٧.

٣- العامل الاجتماعي:

يصدر المستشرقون عن ثقافتهم وعقيدتهم التي تختلف عن العالم الإسلامي ديناً وشعباً وحضارة، وعن كافة شعوب الشرق، وهم لاينسون ارتباطهم بأقوامهم وحضارتهم بل أن "تلك القناعة المتخذة لدى المستشرق أو المستغرب بتفوق ثقافته الأصلية، وهذه القناعة تدفع الكثير منهم للنظر إلى الثقافة التي يدرسونها بتعال، وباحتقار، قناعة تذهب أحياناً إلى حد العداء السافر كما يحدث في كتاب [العقل العربي] (The Arab Mind) لرفائيل باتي[١].

هذا العامل حول دراسة المستشرقين وسيلة لرسم "صورة للشرق مشوهة كلياً مظهرة ماهو مضاد لرموز الغرب العقلاني المعتدل والتقدمي"[٢]، مما ساعد هذا العامل الذي لايزال متضحاً في العمل الاستشراقي ظاهراً ومتجذراً، أن من مهام المستشرق "العمل على استدامة بقاء نوعهم بتدريب من يخلفهم في التدريس والبحث، ومن هنا تكون أهمية مايحملون من أيدلوجية[٣] بالنسبة لما يخلفونه من آثار، وماينطبع منهم على غيرهم"[٤].

كما ساعدها تجذر هذه الأيديولوجية، في اللاشعور للغربيين عند مستوى هو من العمق بحيث لايتمكن أحد من استئصالها ذات يوم[٥]ومع ذلك يمثل نقطة ضعف الاستشراق الرئيسية الآنية من "انغلاقه في غلٍّ قديم من بناه المتحجرة بفعل التقاليد الأكاديمية والتخصص المهني المفرط"[٦]، والذي كون مع مرور الوقت لتلك الكتابات "سلطة مرجعية يلزم استخدامها كل من يكتب عن، أو يفكر بالشرق"[٧]، ولاشك أن هذا الانغلاق سيأتي إلى نضوب الأفكار واختفاء الإبداع.

---

[١] في الاستشراق الإسباني ــ خوان غوتيسلو ــ ص١٥٦.

[٢] الإسلام اليوم ــ مارسيل بوازار ــ ص٢١.

[٣]ايدولوجيه – مجموعة نظامية من المفاهيم في موضوع الحياة أو الثقافة البشرية – انظر المورد منير البعلبكي- ص٤٤٧.

[٤] المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ــ د. طيباوي ــ بحث بذيل كتاب المبشرون والمستشرقون ــ محمد البهي ــ ص٤٨٢ ومابعدها.

[٥] انظر في الاستشراق الإسباني ــ خوان غوتيسلو ــ ص٣٠.

[٦] الإسلام اليوم ــ مارسيل بوازار ــ ص٢١.

[٧] الاستشراق ــ إداورد سعيد ــ ص٥٦.

٤- العامل السياسي الاحتلالي:

استطاع الاحتلال الغربي أن يجند طائفة من المستشرقين لخدمة أغراضه وتحقيــق أهدافه، وتمكين سلطانه في بلاد المسلمين[١]، بل أن الاستشراق كان في الأصل أحد الفروع العلمية المرتبطة بالعلوم الاحتلالية[٢]ففي الــدول الغربيــة خاصــة فرنــسا وبريطانيا "كان المطلوب إجمالاً فهم العقلية الإسلامية فهمــاً جيــداً ليــسهل الإدارة الاستعمارية للشعوب الإسلامية.. وهي حقيقة لم تحاول الدول الاســتعمارية آنــذاك إخفائها"[٣].

وقد استفاد الاستشراق والمستشرقون من هذه الظروف حيث "أحسنت كل دولة إلى مستشرقيها فضمهم الملوك إلى حاشيتهم أمناء أسرار وتراجمة، وانتدبوهم للعمل في سلكي الجيش والدبولوماسية، إلى بلدان الشرق، وولوهم كراسي اللغات الشرقية في كبرى الجامعات والمدارس الخاصة والمكتبات العامة والمطابع الوطنية، واجزلــوا عطائهم في الحل والترحال، ومنحوهم ألقاب الشرف وعضوية المجامع العلمية"[٤].

وقد تمثلت أهم أعمال المستشرقين في البلدان المزمــع احتلالهــا معرفــة جوانــب الضعف للانتفاع بها والبحث عن جوانب القوة للقضاء عليها[٥].

واستمرت هذه العلاقة بين الاستشراق والدوائر السياسية الاحتلالية، حتى بعد تحرر البلدان، حيث استمر هذا التوافق في لعب دور جديد ضمن آفاق سياسية جديدة مثل (سياسة التعاون) و(الصراع العربي الإسرائيلي) و(القوة المالية والمعرفيــة للــدول البترولية) [٦].

---

[١] انظر الاستشراق والخلفية الفكرية ــ د. محمود زقزوق ــ ص٤٤ ــ وانظر الاستشراق ــ السيد أحمد فرج ــ ص٦٤.

[٢] انظر الإسلام في وجه التغريب ــ أنور الجندي ــ ص٤٩.

[٣] الإسلام اليوم ــ مارسيل بوازار ــ ص٢٠.

[٤] المستشرقون ــ نجيب العقيقي ــ ص٣/٦٠٤.

[٥] انظر الإسلام في وجه التغريب ــ أنور الجندي ــ ص٤٩.

[٦] انظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي ــ د. محمد أركون ــ ص٢٥٠.

٥- العامل المادي:

يعتبر التحول المادي للدراسات الاستشراقية من العوامل المؤثرة في منهجية الدراسة وتوجهاتها، وإذا كانت المؤسسات الاقتصادية الكبرى تتسابق لتمويل الدراسات الاستشراقية، فإنها ترسم خطط البحث وأهدافه للباحث من المستشرقين، وهي بذلك تمثل "الضغط الملح لدعم النتائج التي تؤدي إلى احتواء العالم العربي والإسلامي، والتشبث به باعتباره منطقة اضطراب حيث تكمن اهتمامات الغرب ومصالحه"[١].

وتنفق مؤسسات مثل (فورد كارنيجي ومؤسسة روكفلر) ٣٥ مليون دولار، بجانب ميزانيات كبيرة خصصتها الدول الكبرى لأعمال الاستشراق ضمن ميزانيات التعليم والثقافة والبعثات[٢].

بالإضافة إلى مايصلهم من هبات الأفراد (٢٠٠ ألف دولار) تنفق على كرسي العربية في جامعة هارفارد[٣].

٣- دراسة موضوعية البحث الاستشراقي:-

تعني الموضوعية "غياب عوامل التحيز، ووقف تأثيرها على البحث العلمي"[٤]، وتفتقد الموضوعية في أغلب كتابات المستشرقين عن الإسلام والمسلمين وذلك لأسباب منها:

١- عدم فهم الإسلام:

يلاحظ القارئ في بحوث المستشرقين غياب الموضوعية في كتابات المستشرقين عن الدين الإسلامي، في حين أنهم يكتبون عن ديانات وضعية مثل البوذية والهندوكية وغيرهما بموضوعية عند العرض لهذه الأديان[٥].

---

[١] الاستشراق والخلفية الفكرية ــ د. محمود زقزوق ــ ص٥٥.

[٢] انظر الاستشراق ــ السيد أحمد فرج ــ ص٦٨.

[٣] انظر المستشرقون ــ نجيب العقيقي ــ ٦٠٥/٣.

[٤] أزمة الاستشراق المعاصر ــ د. محمد خليفة حسن ــ ص٢١٩.

[٥] انظر الاستشراق والخلفية الفكرية ــ د. محمود زقزوق ــ ص١١٧.

وقد يكون هناك تداخلاً بين غياب الموضوعية وعدم فهم الإسلام، وترتب أحـدهما على الآخر. فالمسألتان متصلتان اتصالاً مباشراً " فعدم الموضوعية في الدراسـات الاستشراقية، أدى إلى نشأة مشكلة فهم الإسلام"[١].

ويرجع بعض الباحثين تفسير ذلك إلى "أن الإسلام كان يمثل بالنسبة لأوروبا صدمة مستمرة، حيث الخوف من الإسلام هو القاعدة، ويمثل في اعتقادهم التهديد المستمر للمدنية النصرانية كلها"[٢].

وذكر بعض السياسيين أن "انبعاث روح الخوف من الإسلام كدين وحـضارة هـو خوف يمنع المستشرق الموضوعي من التعمق في فهم الإسلام وحـضارته خـشية على نفسه أولاً، وعلى القارئ الغربي ثانياً"[٣].

إن الخوف من انتشار الإسلام فـي الوسـط النـصراني عـاملاً رئيـسياً لغيـاب الموضوعية،ولكن السبب الرئيسي وراء هذا الخوف هو الحقد القديم على هذا الدين ورسوله وكتابه، يقول رودي بارت "كان العلماء ورجال اللاهوت النصارى يتصلون بالمصادر الأولى في تعرفهم على الإسلام ولكن كل محاولة لتقييم هذه المصادر على نحو موضوعي نوعاً ما، تصطدم بحكم سابق يتمثل في أن هـذا الـدين المعـادي للمسيحية لايمكن أن يكون فيه خير"[٤].

بل أن أعمالهم ونشاطاتهم البحثية هي تأكيد لروح الصليبية التي تتضح أيما وضوح، وهي لاتنبي عن ميل لإضعاف المسلمين وحسب، بل تنم عن حقد علـى المـسلمين وعن سخرية وتهكم برسوله وبرسالته[٥].

هذه المشاعر من الكراهية والحقد والتعصب بين المستـشرقين تجـاه كـل مـاهو إسلامي، أدى إلى نموها كحالة نفسية، مزمنة حملت العديد من المستـشرقين إلـى التعامل مع الإسلام معاملة غير علمية.

٢- الاعتماد على كتابات السابقين من المستشرقين:

---

[١] أزمة الاستشراق المعاصر ــ د. محمد خليفة حسن ــ ص٢٢٠.

[٢] الاستشراق والخلفية الفكرية ــ د. محمود زقزوق ــ ص١١٧.

[٣] انظر مقالة الأمير تشارلز ــ جريدة الشرق الأوسط بتاريخ ١٩٩٣/١١/٦م ــ عدد ٥٤٥.

[٤] الدراسات العربية والإسلامية ــ ص١٠.

[٥] انظر الفكر الإسلامي الحديث ــ د. محمد البهي ــ ص٤٣.

يمثل البحث الأكاديمي في الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا التراث المتراكم من التقاليد والأحكام الراسخة بشأن العرب والإسلام، وأي بحث أو موضوع عربي أو إسلامي يجابه الباحث فيه بمسلمات استشراقية رسخها التقادم وأصبح الفكاك منها في حكم المستحيل[١].

والمستشرق ينقل ماسطره أسلافه جيلاً بعد جيل عن الإسلام دون وعي أو تمحيص "ويكفي أن يسطر مستشرقي القرون السابقة رأياً في كتبهم عن الإسلام فيكون حقيقة ثابتة يتلقفها المستشرقون المعاصرون على أنها الحق"[٢].

ولذا استخدمت مختارات (ساسي) في أوروبا على نطاق واسع لبضعة أجيال، وهي تخفي وتحجب الرقابة التي مارسها المستشرق على الشرق[٣].

وكل تلك الطروحات الأكاديمية مثلت "القاعدة التي يستند إليها البحث الاستشراقي التقليدي، ونادراً ماوقف مستشرق للنظر إلى العرب والإسلام خارج المنظور التقليدي للاستشراق"[٤].

وهو في بقائه وقدرته على الاستمرار لايكاد يختلف من قرن إلى آخر "لاتكاد ترى تغيراً في أعمال كتاب القرن التاسع عشر، والفروق نادراً ماكانت فروقاً في المضمون"[٥].

٣- قلة معرفتهم باللغة العربية، وغيرها من اللغات:

يقول محمود شاكر "المستشرق فتي أعجمي، ناشئ في لسان أمته، وتعليم بلاده ومغروس في آدابها وثقافتها حتى استوى رجلاً في العشرين من عمره فهو قادر أو مفترض أنه قادر تمام القدرة على التفكير والنظر، ومؤهل أيضاً أن ينزل في ثقافته ميدان المنهج بقدم ثابتة، ولكن هذا الفتى يتحول فجأة عن سلوك هذه الطريقة ليبدأ في تعلم لغة أخرى مفارقة كل المفارقة للسان الذي نشأ عليه فيه صغيراً ولثقافته

---

[١] انظر الإسلام والغرب ــ د. ناصر الملا جاسم ــ ص٢٠.

[٢] بحوث في تاريخ الإسلام ــ د. سعيد عبدالفتاح عاشور ــ ص١٨ ــ وانظر الغزو الثقافي في المجال التاريخي ــ د.عبدالحليم عويس ــ مجلة المسلم المعاصر ــ عدد ٤٧ ــ السنة ١٢ ــ ص٥٣.

[٣] انظر الاستشراق ــ إدوارد سعيد ــ ص١٥٠.

[٤] الإسلام والغرب ــ د. ناصر الملا جاسم ــ ص٢٠.

[٥]الاستشراق ــ إدوارد سعيد ــ ص٢١٧ بتصرف يسير.

التي ارتضع لبانها، يافعاً يدخل قسم اللغات الشرقية في جامعة من جامعات الأعاجم يتلقى نحو العربية وصرفها وبلاغتها وشعرها، وآدابها وتواريخها ودينها وسياستها عن أعجمي مثله ويقضي في ذلك بضع سنوات قلائل، ثم يتخرج لنا مستشرقاً يفتي في اللسان العربي والتاريخ العربي والدين العربي"[١].

إن صعوبات اللغة من أهم العوامل التي دفعت بالبحوث الاستشراقية أن تكون سيئة الأثر، أو غير مقبولة فقليل من المستشرقين يستطيع إدارة مناقشة بالعربية أو الفارسية أو التركية، أو المضي فيها، وهذا عام في كل من تعلم لغة تغاير لغته الأصلية، ووعاء ثقافته فإنهم يعانون نقصاً، وقلما يستطيعون استعاره الإشارات الثقافية اللماحة في تلك اللغة فضلاً عن النفاذ إلى التراث القديم لتلك اللغة والاستحواذ عليه واستعماله[٢].

وكثيراً مايعتمد المستشرقون قديماً وحديثاً على معاجم وشروح وسيطة تنقل من لغة إلى أخرى، مثل من العبرية إلى العربية أو من العربية إلى اللاتينية. وقد يرى المترجم عاجزاً عن شرح مسألة ما فإنه يكتفي غالباً بمطلق معنى اللفظ والذي أدى إلى تقوية أسلوب الترجمة الركيك، ففي المعجم العربي الأول "قوى هذا الأسلوب من هذا القصور بحيث أدت حرفيتها إلى مدلولات ركيكة. وبالنظر إلى أن الثروة اللفظية الإسلامية الحقيقية بما فيها من مصطلحات ثابتة لم تكن جارية على لسان المترجم، فلم يستعربها أي مسيحي، فترجمت (مقبرة) إلى (دير) [٣]. "إن اللغة نفسها هي وعاء الثقافة فهماً متداخلتان ومحال أن يكون المستشرق محيطاً بأسرارها دون أن يكون محيطاً أيضاً بثقافتها إحاطة تؤهله للتمكن من اللغة"[٤].

وإذا عجز المستشرقون عن إتقان اللغة العربية الفصحى فهماً واستيعاباً، فهم في العامية، أضعف وأبعد عن إدراك معانيها ومدلولاتها، وحتى حصرها.

---

[١] في الطريق إلى ثقافتنا ــ ص٦٦ ومابعدها.

[٢] انظر المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ــ طيباوي ــ بحيث بذيل المبشرون ــ د/ البهي ــ ص٤٨٢.

[٣] انظر تاريخ حركة الاستشراق ــ يوهان فوك ــ ص٢١. وانظر موسوعة المستشرقين ــ عبدالرحمن بدوي ــ ص٥٦٢.

[٤]رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ــ محمود شاكر ــ ص٦٨.

ففي المعجم العربي الثاني المزدوج (لاتيني عربي ــ عربي لاتيني) والذي ألف في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي على يد "نصراني لايعرف عن اللهجة العامية العربية في الأندلس ــ وهو شأن معظم المستشرقين ــ على أنه ينبغي ألا نعد الضبط العامي صوتياً دقيقاً على كل الأحوال. وأن من الخطر إذن أن نعتقد أن ضبط هذا المعجم هو التسجيل الفونتيكي[1] الدقيق للهجة العربية العامية في الأندلس أو في أسبانيا الإسلامية بعامة أو حتى في شرقي أسبانيا"[2].

٤- غياب المنهج العلمي الواضح:

يعاني البحث الاستشراقي من غياب تام لمنهج ثابت تسير عليه كافة البحوث في مجاله. فلايمكن أن يضبط للاستشراق منهج يختص به ففي البحوث الأخرى مميزات ثابتة فهناك المنهج التاريخي والمنهج العلمي، والمنهج التجريبي.

ولعل غياب المنهج عن هذا الحقل جعله أقل تفضيلاً للعديد من المختصين حيث يتصف بكونه عاماً فضفاضاً تتداخل فيه أمور كثيرة تجعله "غائماً وعاماً إلى درجة مفرطة"[3].

كما تتداخل الأهداف الشخصية والدينية والسياسية في صياغة موضوعاته مما أدى إلى اشتماله على العيوب العلمية والتاريخية، والتي أظهرت "أنها لم تكتب لتحقيق المسائل التاريخية والعلمية لذاتها، بل لأجل بيان آرائهم وأهدافهم، والإعلام بما سبق لهم ولعلمائهم فيها، من بحث وطعن في كتبهم ورسائلهم المتفرقة"[4].

ويمكن أن نحصر أسباب غياب المنهج العلمي في عاملين:ــ

١- إهمال مصادر المادة العلمية:

فقد اتسمت أغلب الدراسات الاستشراقية عن الإسلام خاصة، بغياب الضبط والدقة في التعامل مع المصادر والمراجع، وعدم التثبت من أصالتها، حيث يكتفي المستشرقون قديماً وحديثاً بالتقاط أي مصنف كتب بالعربية أو عن المسلمين ليكون

---

[1] فونتيكي, دراسة الأصوات الكلاميه, والعلامات والمستعملة في تصوريها, انظر المورد - ص ٦٨٢.

[2] موسوعة المستشرقين ــ عبدالرحمن بدوي ــ ص٥٦٤.

[3] الاستشراق ــ إدوارد سعيد ــ ص٣٨.

[4] سموم الاستشراق ــ أنور الجندي ــ ص١٩.

النواة التي يبني عليها البحث عن الإسلام والمسلمين، وهو أمر أقر به بعض المستشرقين يقول جوستاف جرونباوم[1] "يولوجيوس القرطبي أوسع قساوسة عصره علماً (١٨٥٩م) يورد عن الرسول العربي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أكاذيب وتخرصات عجيبة.. والشيء الذي يحير اللب في كلام هذا القس، هو اعترافه صراحة بأنه لم يبذل أية محاولة لتحقيق هذه المعلومات التي وصلته عن طريق مخطوط لاتيني دفع في يده صدفة، وذلك بالرجوع إلى مواطنيه المسلمين أو تصفح مؤلفاتهم التاريخية"[2].

٢- اعتماد الشهرات والمقتطفات في البحوث:

وهي طريقة معروفة اتبعها المستشرقون في تلخيص تواريخ الأمم، وهي عرض التاريخ عن طريق صفحات مختارة من أقوال المؤرخين والكتاب المعاصرين لكل فترة من فترات هذا التاريخ إذا أمكن ذلك ومهمة المؤلف تحديد الاتجاه الذي سيسير عليه الكتاب ثم اختيار الصفحات بناءً على ذلك الاتجاه، وأخيراً الربط بينهما بعبارات مختصرة قدر الإمكان، وهذا الذي سار عليه (جاستون فييت) [3] في كتابه (مجد الإسلام) [4].

وكتب (هارولد غليدن) مقالاً بعنوان (العالم العربي) في المجلة الأمريكية للتحليل النفسي في العدد الصادر في شباط ١٩٧٢م. اقتبس غليدون في أربع صفحات ذات عمودين أربعة مصادر لآرائه وهي: كتاب حديث عن طرابلس الغرب، عدد واحد

---

[1] جوستاف جرونباوم، مستشرق نمساوي ولد سنة (١٩٠٩م) في فينا، هاجر إلى أمريكا، عين أستاذاً في عدد من الجامعات الأمريكية، إنتاجه يدور بعامه حول الحضارة الإسلامية، توفي سنة (١٩٧٢م). انظر موسوعة المستشرقين ـ ١٨٢ ـ وانظر المستشرقون ١٧٠/٣.

[2] حضارة الإسلام ـ ص٦٩.

[3] جاستون فيت، ولد في باريس سنة (١٨٨٦م)، تعلم اللغة التركية والعربية والفارسية، اشترك في الحرب العالمية الأولى ضابطاً ثم مترجماً، عين مديراً لدار الآثار العربية في القاهرة، تقلد منصب الأستاذ في عدد من الجامعات الفرنسية، وفي العالم العربي، وتوزع إنتاجه بين الآثار الإسلامية وتاريخ مصر الإسلامية، توفي سنة (١٩٧١م). انظر موسوعة المستشرقين ـ ٤٣٣-٤٣٧ ـ وانظر المستشرقون ـ ٢٧٦/١.

[4] انظر البحث الذي كتبه الدكتور حسين مؤنس ـ بذيل الفكر الإسلامي الحديث ـ الدكتور محمد البهي ـ ص٤٦٠.

من جريدة الأهرام المصرية، مجلة الشرق الحديث، كتاب لمجيد خدوري[١]، ويزعم المقال أنه سيكشف الآلية الداخلية للسلوك العربي، يقول إدور سعيد عن هذا المقال "ليس هناك من تعميم لايتعدى صدقه مجرد الإدعاء التأكيدي، إلا ويضفي عليه جلال الحقيقة"[٢].

٥- دعوى الموضوعية في بعض الدراسات الاستشراقية:

بدت الموضوعية في بعض المؤلفات الاستشراقية، وربما ظهرت تلك الدراسات مساندة للقضايا العربية والإسلامية، ومنهم من ألف الكتب في تمجيد التراث الإسلامي، والحق أن الاستشراق منذ نشأته الأولى لم يتغير في وسائله ولا أهدافه في أي عصر من العصور وإنما هو الاضطرار إلى إحداث تغيير يتواءم مع التغييرات التي تسود العالم، ولكن تلك التغييرات إنما هي شكلية لاجوهرية[٣]، وذلك من خلال:

أ- أنها موضوعية تختفي وراءها الأهداف الاحتلالية والتنصيرية، ومن صورها المعتدلة "القول بأنه لابد للإسلام من إصلاح لدى المستشرقين البروتستانت.. وهي محاولة لجعل الإسلام أقرب بقدر الإمكان إلى النصرانية أو إلى البروتستانية إذا شئنا تعبيراً أفضل"[٤].

ب- أسلوب المدح والتمجيد والإطراء: وهو يطرح بقوة في المؤتمرات التي تعقد في العالم الإسلامي وتعمل على طرح مشاكله والبحث عن حلول لهذه المشاكل، ولذا لم يغفل المستشرقون مثل هذه الندوات والمؤتمرات للمشاركة بما يخدم الهدف الاستشراقي التنصيري الاحتلالي يقول مالك بن نبي "إننا كلما طرحنا مشكلة وعرضنا لها حلاً من الحلول فإن قادة الصراع الفكري يستطيعون لفت الأبصار عنها بعرض أفكار أخرى في المناسبة ذاتها أفكار جذابة تدعو للأحلام السعيدة، كما في ذلك الأدب المطنب في المدح والتمجيد لماضينا في كتابات بعض المستشرقين

---

[١] مجيد خدوري، من المهاجرين العرب إلى أمريكا ــ انظر المستشرقون ــ ١٦٣/٣.

[٢] الاستشراق إدوارد سعيد ــ ص٧٨.

[٣] انظر الاستشراق ــ النشأة ــ د. السيد أحمد فرج ــ ص١٩.

[٤] المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ــ طيباوي ــ ص٤٩٨.

فهي وسيلة لفت الأبصار، حتى يلتفت العالم الإسلامي عن أهم مشكلاته إلا وهي مشكلة حضارته"[١].

ج- دعوى نشر اللغة العربية وخدمتها: استطاع المستشرقون من تعلم اللغة العربية، وإنشاء مطابع خاصة بها ونشر الكتاب العربي بلغته الأصلية مما حمل بعضهم إلى الإشادة بعمل المستشرقين لما قدموه للغة العربية وآدابها وتاريخها وعلومها، ومأأنشؤوه من مكاتب الترجمة، والمعاهد والمكتبات والمطابع والمجلات لحفظ تراثها ونشر ذخائرها والتصنيف فيها وترجمة مؤلفاتها إلى لغات العالم[٢].

ولكن ليس لذات اللغة وليس للناطقين بها ومن زعم ذلك فهو في وهم باطل يقول محمود شاكر "كانوا لايطبعون قط من أي كتاب نشروه، أكثر من خمسمائة نسخة، ولم تزل هذه سنتهم إلى يومنا هذا، وتوزع على مراكز الاستشراق في أوروبا، وأمريكا، ومافضل بعد ذلك فهو قليل جداً كانت تسقط منه إلى بلاد العرب المسلمين النسخة أو النسختان والعشرة على الأكثر، ولم يسعوا قط إلى تسويقها بين ملايين العرب والمسلمين"[٣].

وقد أقروا بأن هذه الفائدة التي امتازت بها اللغة العربية إنما جاءت عرضاً لاهدفاً يقول رودنسون "استفادت اللغة العربية في أوروبا من المطابع التي أسسها الكردينال دوق تسكانيا الكبير فرديناند دوق تيشي، وبالطبع كان الهدف المعلن مساعدة المجهود التبشيري"[٤].

د- وجود مؤلفات استفاد المسلمون منها: حيث يتردد الزعم القائل أن لبعض المستشرقين محاولات جادة لفهم الإسلام، أو قيامهم بدراسات بدون تأثير عوامل سياسية واقتصادية أو دينية[٥]. ولعل أبلغ مثال هو المستشرق الهولندي (ونسنك)[٦]

---

[١] إنتاج المستشرقين ــ مالك بن نبي ــ ص١٨.

[٢] انظر المستشرقين ــ العقيقي ــ ٦١٨/٣ ــ وأنظر مناهج البحث في الإسلاميات- البشير مغلي ــ ص٣٨٣.

[٣] رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ــ هامش ص٥٤.

[٤] الصورة الغربية والدراسات الغربية للإسلام ــ مكسيم رودنسون ــ ضمن تراث الإسلام ــ ٦٢/١.

[٥] انظر مقولة نجيب العقيقي في كتابه المستشرقون ــ ٦١٩/٣ ومابعدها.

[٦] أرنت جان ونسنك، مستشرق هولندي، من تلاميذ سنوك هر خرونيه والذي خلفه في كرسيه بجامعة ليدن، رسالته في الدكتوراه بعنوان (محمد واليهود في المدينة)، سعى إلى وضع المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، فانضم إليه لفيف من المستشرقين العالميين، وتعاقبوا حتى بعد وفاة ونسنك بإخراج أجزائه، تولي ونسنك تحرير دائرة المعارف الإسلامية بلغاتها الثلاث، كما قام برحلات إلى الدول العربية، ولد سنة (١٨٨٢م) وتوفي سنة (١٩٣٩م). انظر المستشرقون ــ ٣١٩/٢ ــ وانظر موسوعة المستشرقين ــ ٤١٧.

وإشرافه على المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، وإذا كانت استفادات المسلم من هذا المعجم للرجوع إلى أحاديث المصطفى وسنته المطهرة للاهتداء بها والعمل بمقتضاها، فإن الهدف من إخراج هذا المعجم استشراقي تنصيري "يستعمله المستشرق أداة قريبة المنال، للوصول بسرعة وسهولة إلى الأحاديث واستخدامها للطعن في القرآن والسنة والعقيدة والشريعة وفي الإسلام كله"[١].

[١] رؤية إسلامية للاستشراق ـــ أحمد غراب ـــ ص٨٦.

الفصل الأول
موقف المستشرقين من تعريف التصوف
ونشأته وتـهوره

المبحث الأول: تعريف التصوف عند المستشرقين وبيان دلالته.
المبحث الثاني: أسباب دراسة التصوف عند المستشرقين.
المبحث الثالث: موقف المستشرقين من نشأة التصوف في الإسلام وتطوره.

المبحث الأول
تعريف التصوف عند المستشرقين وبيان دلالته

للتدين بين البشر أكثر من صورة، ولعل التصوف أحد هذه الصور التي استطاعت الانسياب خلال الشعوب المتدينة، وهو يمر من وقت لآخر بسلسلة من مراحل الانتقال حاملاً معه مامر به من عادات وطقوس وتقاليد من بيئة إلى أخرى، سواء كان تأملياً فلسفياً، أو تجارباً شخصية عملية، منطبعاً في قوالب الفكر التي تناولته، ويقول هنري برجسون[١] "التصوف المحض عصارة نادرة توجد في معظم الأحيان مذابة في غيرها، فتنقل إلى السائل الذي تنحل فيه لونها وشذاها"[٢].

وقد عرف التصوف منذ أقدم الحضارات البشرية، ولذا أصبح تعريف التصوف أمراً واسعاً مشاعاً لايمكن حده، فضلاً عن تعريفه. ولذا كان لزاماً أن نقف عند من عرف التصوف في الديانات السابقة للإسلام والتي مهدت لظهور التصوف في العالم الإسلامي.

(١) التصوف الهندوسي:

ظهر هذا الفكر الديني في عبارات في أسفار "يوبانشاد"[٣] والتي تعني "الجلوس بالقرب" إلا أن معنى الكلمة أصبح يطلق على "المذهب الغامض الملغز والذي يضم آراء الرجال الذين حاولوا، أن يفهموا الحقيقة البسيطة الجوهرية، الكامنة وراء كثرة الأشياء، حتى إذا فهموها وحدوا أنفسهم بها توحيداً يحوطه إجلال الورع، وهو المذاهب الذي عرف باسم المذهب السري"[٤]، وهذا التوحيد "هو الذي يدعو إلى

---

[١] هنري لوي برجسون، فيلسوف فرنسي، ولد سنة (١٨٥٩م)، تفسر فلسفته تفسيراً مثالياً، توفي سنة (١٩٤١م).

انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ــ ص١١٣-١١٩.

[٢] منبعا الأخلاق والدين ــ ص٢٣٣.

[٣] يوبانشاد, تعني الجلوس بالقرب, وهي أسفار مكونه من محاورات, وضعها حكماء الهند بين عامي ٨٠٠ و ٥٠٠ قبل الميلاد وهي أراء وأفكار و دروس في الفلسفة والدين, - انظر قصة الحضارة ٣٠ / ٤٣.

[٤] قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ٤٧/٣ ــ ومابعدها بتصرف يسير.

وحدة الوجود[1]وتنص عباراتها على ذلك "مهما كان نوع الخلائق تجد أنفسها فيه وحده، وهو الحق وهو الجوهر الخفي الدقيق للكل"[2].

(٢) التصوف البوذي:

عرفت البوذية بالتأمل النفسي والاستغراق في ذلك حتى يصل المرء إلى مايسمى "بالنرفانا" "والتي تصورها الكتب البوذية "بمعنى حالة من السعادة يبلغها الإنسان في هذه الحياة باقتلاعه لكل شهواته الجسدية اقتلاعاً تاماً، ومن معانيها اتحاد الفرد بالله"[3].

ويرى بعض الباحثين أن البوذية "ليست بدين، بل هي حركة عكسية قامت تعاكس الأفكار الهندوسية، بما طرأ عليها من الخرافات والبدع، وخاصة لمحاربة الطبقات المعروفة في الهندوسية"[4].

ولذا تمثل البوذية القالب الأول لغلاة الصوفية بما ظهر فيها من أدق صفاتها وتعاليمها، فالاستغراق في التأمل، والعيش وسط جماعات السالكين والمريدين، والتسول، والزهد في الدنيا والانعزال وغيرها هي من تعاليم غلاة الصوفية والتي تظهر جلية في حياة بوذا[5].

(٣) التصوف اليوناني:

عرف المجتمع اليوناني التصوف، أو بما يسمى "طقوس إلوسيس الخفية" وهو "نوع من الاحتفال السري الذي يكشف فيه عن رموز مقدسة تقام منه طقوس رمزية يتعبد بها المطلعون على أسرارها"[6].

ثم مالبثت أن تسربت إليه طقوس التصوف الدينية الأخرى من مصر وبعض الأقاليم المجاورة لليونان، وقد طور هذا المذهب من خلال أغاني أضحت أساساً لطقوس

---

[1] دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند ــ الدكتور محمد الأعظمي ــ ص٦٣١.

[2] الأوبانشاوس ــ ملحق النصوص ضمن التصوف ــ الدكتور محمد جعفر ــ ص٢٨٧.

[3] قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ٨٤/٣.

[4] دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند ــ الدكتور محمد الأعظمي ــ ص٦٤٦.

[5] انظر حياة بوذا وتعاليمه في قصة الحضارة ــ ٧٣/٣. وانظر البوذية الفلسفة الحية ــ دايساكو إكيدا ــ ترجمة محمود الهاشمي ــ ص٦٥.

[6] قصة الحضارة ــ ٣٤٦/٦.

تصوف دينية عرفت بالأورفية[1] والتي آلت إلى الفلسفة الأخلاقية والرهبنـــة فـــي المسيحية"[2].

(٤) التصوف اليهودي:

ظهر التصوف في فرقة "الحسديين" وهي بالعبرية "حسديم" بمعنى المــشفقين وأهــم ماتميزت به هذه الفرقة:

١- تحريم الأضحية والقرابين.
٢- يكثر في شعائرها مناسبات الغسل والوضوء.
٣- تنكر التفرقة بين الناس وتقر مبدأ المساواة بينهم.
٤- تحرم الاشتغال بالتجارات، وتحرم استخدام الذهب والفضة لما يبعثــان فـــي النفس من زهو، ومايؤديان بالمرء إلى الجشع والشح.
٥- تحرم الزواج وتوجب التبتل.
٦- تحارب الترف والحياة الناعمة، وتدعو إلى الزهد والتقشف والبعد عن جميع متع الحياة.
٧- تحرم شرب الخمر، وأكل اللحوم، وتوجب الاقتصاد على الأغذية النباتية[3].

(٥) التصوف النصراني:

يرجع التصوف النصراني إلى الأفلاطونية الجديدة، حيث كتبت شروح "أبــرقلس"[4] أحد شراح الأفلاطونية الجديدة، وقد انتقلت هذه الكتابات إلى الديانة النصرانية فـــي

---

(١) الأورفية, طقوس دينية صوفية سرية, قدمت إلى اليونان من مصر ومن بعض أجزاء تركيا, لها اثر بين في الفلسفة الأخلاقية والرهبنة المسيحية – انظر قصة الحضارة – ص ٦ / ٣٤٣.

(٢) السابق ــ ٣٤٦/٦.

(٣) الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام ــ دكتور عبدالواحد وافي ــ ص٦٧.

(٤) أبرقلس (٤١٠-٤٨٥) آخر وأشهر ممثلي الأفلاطونية الجديدة في أثنيا، صنف كتباً كثيــرة وشــروح علـــى مؤلفات الفلاسفة الرياضيين.

انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ٢٩٩-٣٠٠ ــ وانظر الفلسفة عند اليونـــان ــ الـــدكتورة أميــرة حلمي مطر ــ ٤٦٢.

شكل مجموعة كتابات منسوبة إلى "ديونيسيوس" الأريوباغي[1]، الذي تنصر على يد القديس بولص[2] وتمثل مبادئ الثيولوجيا أهم هذه الشذرات لما كان لها من الأثر في العالم الإسلامي وخاصة عند غلاة الصوفية الفلاسفة من المسلمين، ثم نقلت إلى اللغة اللاتينية ومن ثم تأسس عليها التصوف النصراني في القرون الوسطى في الغــرب ولايكاد يختلف التصوف النصراني عن التصوف في الديانات السابقة حيــث يجــب على الصوفي النصراني "أن يطهر النفس، وأن يوسع أفقها حتــى تــشمل أقــصى مايمكن أن تشمله.. ثم إذا رأت بقوة البصر الواضحة المجردة من الجــسم معــالم الكونية والخلق والألوهية، ثم عادت إلى الوحدة، الذي افترقت منه حين ولدت عقاباً لها[3]. ويذهب بعض النصارى إلى أن النصرانية إنما هي في ذاتها تــصوفاً بحتــاً يقول هانز شيدر[4] "لا مجال لوجود صوفية مسيحيين لأن الدين المسيحي نفسه يقدم أسراراً"[5].

ويتميز التصوف النصراني بالإيغال في فكرة الاتحاد مع الله وما يسبقها من حــالات الوجد الرؤى والبهجة يقول برجسون "الصوفي المسيحي حامل الكشف الــداخلي..

---

[1] ديونسيوس الأريوباغي، المنحول، المزيف، وهو تلميذ صاحب الاسم (ديونسيوس) واسمه تيموتاوس، وهــو صاحب مؤلفات كان لها تأثير بليغ على تاريخ الفكر النصراني شرقاً وغرباً، وقد نسب هذه المؤلفات لأستاذه. انظر: فلــسفة الفكــر الــديني ــ ٣٨٢/٢-٣٨٤ ــ وانظــر Oxford Dictionary of the Christiaon Church, P.173.

[2] بولص ولد في طرسوس، كان يهودياً، مكنته طلاقته باللغة اليونانية من سهولة الحركة والدعوة لمذهبه، ليس هناك من يعتقد أن بولص كان شاهداً على حياة المسيح فهو ليس تلميذاً له، وينسب بولص نفسه إلى المــسيح كريستوس المصلوب والعائد إلى السماء، وهو من ألد أعداء تلاميذ المسيح عليه السلام. له دور بــارز فــي تحريف العقائد النصرانية.

انظر المسيحية والإسلام والاستشراق ــ محمد فاروق الزين ــ ٨٩ ــ وانظــر Oxford Dictionary of the Churistian Church, P.442.

[3] قصة الحضارة ــ ١٥١/١٦.

[4] هانز هينرش شيدر، ولد في ألمانيا سنة (١٨٩٦م) تعلم اللغات السامية وأعجب بمؤلفات ماســينيون، وقــف جهوده على تاريخ الديانات الشرقية ولاسيما الإيرانية، توفي سنة (١٩٥٧م).

انظر موسوعة المستشرقين ــ ص٣٨٠-٣٨٢ ــ وانظر المستشرقون ٤٦٤/٢.

[5] الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل ــ ترجمة عبدالرحمن بدوي ــ ص٨٩.

ينبثق من مجتمع لايعرف من هذا الكشف شيئاً.. وظيفة الصوفي مـــاهي إلا إذكـــاء الدين بما يضطرم في نفسه من آراء"[١].

إلا أن التصوف في النصرانية أصبح يطلق على ظواهر عاطفية خاصة مثل الحـــب ومن ثم غلا هذا الجانب على الكثير من المتأملين النـــصارى فيمـــا بعـــد القـــرون الوسطى بخلاف التصوف المعرفي[٢].

(٦) التصوف في العالم الغربي المعاصر:

تقابل الكلمة العربية "تصوف" الكلمة الإنجليزية (Mystic) وإذا كانت الكلمة العربية قد اعتراها الغموض في معناها ودلالتها فإن كلمة (Mystic) تواجه نفس الغمـــوض في العالم الغربي ففي موسعة الأديان " إن من العسير أن يوضع تعريفاً مفسراً وكافياً ليشمل كل التجارب التي وصفت بأنها (Mysical) ففي عام ١٨٩٩م قام القس "أنـــج" بوضع خمسة وعشرين تعريفاً"[٣].

ويشير قاموس اللغة الإنجليزية إلى أن المعنى التالي "عقيدة أو أيمـــان، ذو إرشـــاد روحي، يمكن من إدراك الحقيقة، أو الاتحاد مع الله بطريق التأمـــل والتبـــصر، لا الحواس أو العقل"[٤].

وقسم التصوف في العالم الغربي إلى قسمين:ــ

الأول: الجانب الفلسفي للتصوف وهو رغبة الإنسان الساعية للاتـــصال بـــالجوهر المقدس (العقل الفعال ــ الحقيقة المطلقة) وهذا النوع نظري تأملي.

الثاني: الجانب الديني وهو رغبة الانغماس في اللذة الفعلية للاتصال بالذات العليـــة، وهو نوع تجريبي[٥].

وقد عرف لاهوتيو القرون الوسطى النـــوع العملـــي التجريبـــي (الـــديني) باســـم (Mystical Thology) (اللاهوت الصوفي) حيث يصفون التصوف بأنه:

---

[١] منبعا الأخلاق والدين ــ ص٢٤٦.

[٢] انظر التصوف ــ الدكتور محمد كمال جعفر ــ ص١٢.

[٣] Encyclopedia of Religion-9/245

[٤] Longman Modren English Dictionary- P.736

[٥] Encyclopedia Britannica-16/51..

١- الحكمة التجريبية.

٢- انطلاق الروح في الله من خلال دوافع الحب.

٣- المعرفة التجريبية من خلال الحب الموحد[١].

وعرفه جيته (Goethe) [٢] بأنه "علو وتحلل من كل الشؤون الدنيوية التي يعتقد المرء أنه تركها وراءه ظهرياً"[٣] وقال أيضاً "هو بحث القلب وحوار المشاعر"[٤] وقال هارتمان[٥] "أنه امتلاء الشعور بمضمون معين، كالعاطفة والفكر والرغبة ظاهراً لا إرادياً من اللاشعور"[٦]، وقال أندرهل (E.Undrhill) "هو فن الاتحاد مع الحقيقة"[٧].

وإذا كان التصوف يحمل معاني وأسماء عدة منها "علم القلوب، علم الأسرار، علم الأحوال، علم السلوك، علم الطريقة، علم المعرفة، علم المكاشفة، علم الحقيقة"[٨] فإن كلمة (Mystic) عند ترجمتها إلى العربية تحمل معان عدة منها "الباطني، السري، الطقوس السرية، الرمزي"[٩]. إن دلالة الكلمة تنحصر في السرية والرموز، والمعرفة بالله عن طريق الذات فقط تأملاً كانت أم تجربة.

---

[١] انظر التصوف ــ الدكتور محمد جعفر ــ ص٩.

[٢] جيته ليون، ولد في قسنطينية سنة ١٨٦٢م، مستشرق فرنسي تخرج بالفلسفة من جامعة باريس، وعين أستاذاً للفلسفة الإسلامية بالجزائر. توفي فيها سنة (١٩٤٩م).

انظر موسوعة المستشرقين ١٩٥-١٩٦ ــ وانظر المستشرقون ٢٨٤/١.

[٣] الإنسان الكامل ــ هانز شيدر ــ ضمن بدوي ــ ص٨٩.

[٤] التصوف ــ الدكتور محمد كمال جعفر ــ ص١٠

[٥] مارتن هارتمان، مستشرق ألماني ولد سنة (١٨٥١م)، عين مترجماً في القنصلية الألمانية في بيروت، فأتقن العربية، وعين أستاذاً للسريانية والدراسات الإسلامية ببرلين، وهو أحد محرري دائرة المعارف الإسلامية، توفي سنة (١٩١٨م).

انظر المستشرقون ٣٩٤/٢ ــ وانظر موسوعة المستشرقين ــ ص٦٠٧.

[٦] التصوف ــ الدكتور محمد كمال جعفر ــ ص١٠

[٧] السابق.

[٨] الحياة الروحية ــ محمد مصطفى حلمي ــ ص٩٩.

[٩] المورد ــ منير البعلبكي ــ ص٦٠٢.

تعريف التصوف الإسلامي عند المستشرقين:-

تطرقت كتب المعاجم والموسوعات لكلمة (تصوف) و(صوفي) كما عبر عنها بعض المستشرقين فيه بلفظ (Sufism) الذي يحافظ على أصله العربي مع إضافة اللاحقة (ism) التقليدية، كما يطلق على التصوف الإسلامي (Islamic Mysticism).

وفي اللغة: الإنجليزية هو "نظام من فرق الباطن، وهو بدعة باطنية في الإسلام، ظهر في فارس والعراق في القرن الثامن والثالث عشر الميلادي[١].

اشتقاق كلمة صوفي:-

يذهب بعض المستشرقين إلى أن الصوفي سمي صوفياً لأنه يلبس الصوف يقول ألفرد بل "كان الصوفي يسمى صوفياً لأنه يلبس الصوف"[٢].

وأرجع ماسينيون كلمة تصوف إلى "مصدر الفعل الخماسي المصوغ من كلمة صوف للدلالة على لبس الصوف، ومن ثم كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفياً"[٣]. ويرى نكلسون "أن لبس هذا الزي إنما كان لوضع حد فاصل بين الزهاد ومن رجال التصوف وبين غيرهم ممن ساروا سيرة السلف"[٤].

وذهب هنري كوربان إلى أن "كلمة صوفي لاتحتوي من حيث اشتقاقها أي معنى خاص بالعقيدة تميز الصوفية عن بقية الفرق الإسلامية، وإن كانت تشير إلى مجموع النساك والروحانيين الذين اشتغلوا بالتصوف"[٥]، وإلى هذا القول أشار جرونباوم[٦]، وول ديورانت[٧]، ورتشارد بل[٨].

---

[١] Enyclopedia Britannca-31/523

[٢] تاريخ الفرق الإسلامية ـــ ص٣٧٣.

[٣] دائرة المعارف الإسلامية ـــ ٢٦٦/٥ ـــ وانظر الإسلام والتصوف لماسينيون.

[٤] في التصوف الإسلامي ـــ ص٣.

[٥] تاريخ الفلسفة الإسلامية ـــ ص٢٩٤.

[٦] انظر حضارة الإسلام ـــ ص١٧٢.

[٧] انظر قصة الحضارة ـــ ٢١٥/١٣.

[٨] ريتشارد بل، من رجال الدين البريطانيين، أستاذ في اللغة العربية بجامعة أدنبره، درس القرآن الكريم، وقام بترجمته وفسره تفسيراً وفق نقد الأدب الغربي، توفي سنة ١٩٥٠م.
انظر المستشرقون ٩٣/٢-٩٤ ـــ وانظر كتابه The Origin of Islam, P.201.

وقد رد ماسينيون وبراون ونكلسون، كل الأقوال التي قال بها القدماء والمحدثون في أصل الكلمة و صيغة الإنتساب:

١- أهل الصفة وهم فرق من الزهاد وكانوا يجلسون فوق دكة المسجد.
٢- أنهم من الصف الأول من صفوف المسلمين في الصلاة.
٣- نسبتهم إلى صوفة القبيلة البدوية.
٤- النسبة إلى صوفة القفاء وهي الشعرات النابتة عليه.
٥- النسبة إلى الصوفانية وهي نبتة.
٦- مشتق من صافي والأصل صفا.
٧- أنها مشتقة من الكلمة اليونانية "سوفوس"[١].

وقد أثار الرأي الأخير خلافاً بين المستشرقين أنفسهم، فقد ذهب المستشرق جوزيف فون هامر[٢] في كتابه "تاريخ البلاغة عند الفرس" إلى أن التصوف ينسب إلى الهنود والقدماء المعروفين باسم الحكماء العراة (Gomnosophists) وأن الكلمتين العربيتين "صوفي" و"صافي" مشتقتان من نفس الأصل الذي اشتق منه الكلمتين "سوفوس" (Sopos) "وسافيس" (Saph's) ذكره عنه كل من براون[٣]، ونكلسون[٤]، ومن الكتاب العرب عبدالرحمن بدوي[٥]وزكريا مبارك[٦].

---

[١] انظر الإسلام والتصوف ــ ماسينيون ــ ص١٤ ــ وانظر تاريخ الأدب في إيران ــ إدوارد براون ــ البابان الثالث والرابع ــ ص١٣٧ ــ وانظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ص٦٦.

[٢] جوزف فون هامر بورجيشتال، مستشرق من النمسا ولد (١٧٧٤م)، تكلم العربية والفارسية والتركية، طوف كثيراً في البلدان العربية وجمع العديد من المخطوطات والآثار الإسلامية والعربية، ترك مؤلفات كثيرة عن تاريخ الشرق وآدابه وأشعاره، توفي سنة (١٨٥٦م).

انظر المستشرقون ٢٧٤/٢-٢٧٦ ــ وانظر تاريخ حركة الاستشراق ص١٥٧-١٦٠.

[٣] انظر تاريخ الأدب في إيران ــ البابان ٣-٤ ــ ص٣١٤.

[٤] انظر في التصوف الإسلامي ــ ص٦٧.

[٥] انظر تاريخ التصوف الإسلامي ــ ص١٠.

[٦] انظر التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ــ ص٦٦/١.

وقد استند فون هامر إلى ماذكره البيروني[١] عن غلاة الصوفية بقولــه "هــذا رأي السوفية، وهم الحكماء فإن (سوف) باليونانية الحكمة" ولما ذهب قوم إلى قريب مــن رأيهم سموا باسمهم.. ثم صحف بعد ذلك فصير من صوف التيوس"[٢].

وقد أيد هذا الرأي من المستشرقين "أولبرت مركس" وذكر في كتابه معالم التــاريخ العام للتصوف وماهيته[٣].

ومال إليه هنري كوربان بقوله "ثمة تفسير آخر يبدو أكثر قبولاً للوهلة الأولى وهو اعتبار هذه الكلمة منسوخة عن كلمة (Sophos) اليونانية وتعني حكيم، مع أن هــذا التفسير لم يلق رواجاً لدى المستشرقين إلا أن البيروني يثبتها عنده"[٤]، ومن الكتاب العرب عبدالعزيز الإسلامبولي، ومحمد لطفي جمعة[٥].

وقد فند هذا الرأي نولدكه[٦] (Noldeke) وذلك كالتالي:

١- كلمة سوفوس غير معروفة في اللغة الأرامية، فمن غير المحتمل أن توجــد في اللغة العربية، أما الذي يوجد في اللغتــين الأراميــة والعربيــة فكلمتــا (سوفسطين) (Sopistn's) وفيلوسوفوس (Pilosopos) وقد كان الحــرف (S) اليوناني يمثل في العصور المتأخرة دائماً بحرف (س) العربي.

---

(١) محمد بن أحمد أبو الريحان البيروني الخوارزمي، فيلسوف رياضي مؤرخ، من أهل خوارزم، أقام في الهنــد بضع سنين، اطلع على فلسفة اليونانيين والهنود، له مؤلفات عديدة، ترجم منها إلى الإنجليزية، تــوفي ســنة ٤٤٠هـ.

انظر الأعلام ــ ٣١٤/٥.

(٢) تحقيق ماللهند من مقولة ــ ص٢٤.

(٣) نقلاً عن في التصوف الإسلامي ــ نكلسون ــ ص٦٧.

(٤) تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ هنري كوربان ــ ص٢٩٤.

(٥) ذكره زكي مبارك ــ التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ــ ٦٦/١.

(٦) تيودور نولدكه، شيخ المستشرقين الألمان، تعلم العربية، والسريانية والعبرية، كما درس اللغــة الأراميــة، والسنسكريتية والفارسية والتركية ــ من مؤلفاته تاريخ القرآن كما تناول الأشعار والأدب والتــاريخ العربــي والإسلامي، توفي سنة (١٩٣٠م).

انظر المستشرقين ٣٧٩/٢-٣٨٢ ــ وانظر موسوعة المستــشرقين ٥٩٥-٥٩٨ ــ وانظــر تــاريخ حركــة الاستشراق ص٢٢٥.

٢- لو كانت كلمة "صوفي" مشتقة من أصل يوناني لكان بقاء الصاد في أولها خروجاً على القياس على أقل تقدير.
٣- لايوجد دليل إيجابي يرجح افتراض أن الكلمة مشتقة من الأصل اليوناني سوفوس.
٤- نسبتها إلى الصوف يؤيدها نصوص وأقوال الكتاب المسلمين أنفسهم.
٥- كان المسلمون في القرنين الأولين للإسلام يلبسون الصوف وبخاصة من سلك منهم في حياته طريق الزهد[١].

تعريف التصوف عند المستشرقين:-

تكاد تجمع دراسات المستشرقين على تعريف واحد. ففي الموسوعة البريطانية "التصوف كلمة أطلقت على أولئك الرجال والنساء الذين اعرضوا وزهدوا في الحياة، وكلمة صوفي من صوف"، وتجعل المعنى الحرفي لكلمة صوفي "ذي اللباس البالي"[٢].

"وفي القاموس الإنجليزي "الصوفية هم الذين يدعون إلى الزهد والتأمل كطريق للوصول إلى نشوة الاتحاد مع الإله"[٣].

وفي موسوعة الأديان "هي كلمة تميز الزهاد المسلمين بلبسهم الصوف ليعلنوا إعراضهم عن العالم"[٤].

ويذهب ماسينيون إلى أن هذا "اللقب يطلق على جميع أهل الباطن من المسلمين"[٥].

وتشير الكلمة عند كوربان إلى "مجموع النساك والروحانيين الذين اشتغلوا بالتصوف"[٦]، وعند رنتشارد بل "علامة على التوبة ورفض العالم الفاني"[٧].

---

[١] انظر رده في دائرة المعارف الإسلامية ــ (مادة التصوف) ــ ٢٦٦/٥ ــ وذكره نكلسون في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٦٧.

[٢] Encyclopedia Britannca-21/523.

[٣] Longman Modern English Dictionary-P.1106.

[٤] Encyclopedia of Religion-13/104.

[٥] الإسلام والتصوف ــ ماسينيون ــ ص١٦.

[٦] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ هنري كوربان ــ ص٢٩٤.

[٧] The Origin of Islam….P.201 .

وعند ول ديورانت تطلق على "المؤمنين بمبادئها، وكبار الشعراء والقائلين بوحدة الوجود والزهاد والمشعوذين وكانت مبادئهم تختلف باختلاف الأوقات والبيئات"[١].

ويرى نكلسون أن لهذه اللفظة هدفا ذلك أنها "وضعت حداً فاصلاً بين الزهاد من رجال التصوف وبين غيرهم ممن ساروا سيرة السلف"[٢].

مرادفات كلمة تصوف:-

ارتبط التصوف كفرقة في العالم الإسلامي بأسماء تطلق على من انتهج حياة التصوف، وقد اعتنى المستشرقون بهذه الأسماء يقول ماسينيون "بدأ الشعب يهتم بالعباد، وصار يسميهم بأسماء مختلفة وفقاً لميولهم في الزهد والغيرة في التقوى[٣]:

١- العباد، يقول جولد تسيهر "في إقليم العراق وجد كثير من هؤلاء النساك وقد أطلق عليهم بصفة عامة اسم "العباد" أي الذين يعكفون على عبادة الله"[٤].
٢- مطاوع يقول ماسنيون "استعمل لفظ "المطاوع" منذ القرن الثامن الميلادي للتورية مع كلمة صوفي بمعنى المتنسك لابس الصوف"[٥].
٣- "مسوحي" ذكره نكلسون "أطلق على هؤلاء الزهاد، وإن كان أقل شيوعاً من نسبته إلى مسوح جمع "مِسْح" وهو اللباس من الشعر"[٦].
٤- القراء البكائين ، القصاص يقول ماسينيون" قراء يستثيرون التقوى بالبكاء قصاص يهاجمون الخيال بأوصاف للآخرة"[٧].
٥- زهاد: فرق كل من جولد تسهير ونكلسون والفرد بل وبراون بين الزهد والتصوف وقد جعلوا الزهد الذي انحرف ببطئ؛ الذي جاء به رسول الله

---

[١] قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ٢١٥/١٣.
[٢] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ص٣.
[٣] تاريخ الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ــ الفردبل ــ ص٣٧١.
[٤] العقيدة والشريعة ــ جولد تسيهر ــ ص١٣٠.
[٥] الإسلام والتصوف ــ ماسينيون ــ ص٤.
[٦] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ص٤٩.
[٧] الإسلام والتصوف ــ ماسينيون ــ ص١٥.

صلى الله عليه وسلم المقدمة الحقيقة لظهور التصوف يقول جولد تسيهر عند بداية الانحراف في الزهد "بدأت يسيرة في تأويل بعض النقط الدينية والأخلاقية في القرآن... قد عدتها بيئات الزهد الإسلامي على جانب كبير من حظر الشأن... وهنا بدأت جرثومة الانشقاق التي فرقت بين هذه النزعات الزهدية وبين النظرية الاعتقادية للسنة الإسلامية"[١].

وقد وصف هذه التأويلات الفردبل "كان الزاهد يقوم بمجاهدات وألوان من الحرمان المادي من الصوم الكثير والامتناع خصوصاً عن اللحوم، والفقر المقصود والمبالغ فيه حتى الحرمان والآلام الجسمانية"[٢].

وفسر نكلسون ذلك الانشقاق الذي حدث بين الزهاد وأهل السنة، أن "الزهد كان يطلق بلا تمييز على أنواع مختلفة من الناس، ومن هؤلاء من تأثروا من غير شك بأفكار مانوية أو بوذية، ولكن أهل السنة المسلمين كانوا يطلقون اسم "زنديق" على كل من لم يستمد مذهبه الأخلاقي بحذافيره من أصول الشرع"[٣].

ويرى الفردبل أن الزهد المنحرف كان طريقاً موصلاً إلى التصوف "تم الانتقال من الزهد إلى التصوف في الإسلام على نحو غير مشعور به عند نهاية القرن الأول وبداية القرن الثامن للهجرة"[٤]

وذهب بعض المستشرقين إلى أن الإسلام حث على الزهد إلا أنه رفض الرهبانية والمبالغة في العبادة وأن زهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء من بعده إنما كان يحمل أهدافاً أخرى تغاير الأهداف التي سعى إليها الزاهد يقول الفردبل "كان الزاهد زري الملبس يتألم من الجوع ويحسب أنه بمثل هذه المجاهدات يستحق الجنة في الآخرة، كما أنه متواكل تالياً للقرآن باستمرار مكرراً اسم الله"[٥] ويقول براون

---

[١] العقيدة والشريعة ــ جولد تسيهر ــ ص١٣٣.

[٢] تاريخ الفرق الإسلامية ــ الفردبل ــ ص٣٧٠.

[٣] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ص٦٣.

[٤] تاريخ الفرق الإسلامية ــ الفردبل ــ ص٣٧١.

[٥] المصدر السابق ــ ص٣٧٠.

"أعلم أن إمساك الخلفاء عن الطعام وتركهم فاخر اللباس لم يكن ناجماً عن فقر وحاجة، فقد كان يمكنهم إعداد أفخر الألبسة وألذ الأطعمة لكنهم لم يفعلوا ليكونوا متساويين مع أفراد رعيتهم من المعوزين"[١].

ويقول نكلسون موافقاً جولد تسيهر "إننا لانجد في القرآن إلا قليلاً من الآيات التي لها صفة خاصة في الزهد" وأن المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أخذ بنصيب من جميع اللذات التي أحلت له ولم يحرم على أتباعه التمتع بزينة الله التي أخرج لعباده"[٢].

دلالة التصوف:ـ

لقد كان الاختلاف في تعريف التصوف عند رجاله سبباً في اضطراب المعنى عند المستشرقين خاصة في إدراك دلالته ومغزاه يقول جولد تسيهر "لايوجد تعريف مضبوط مجمع على قبوله تندرج تحته اتجاهات التصوف العامة فهناك على الأخص فروق لاحصر لها في تفصيلات أفكاره ووقائعها"[٣].

وأشارت موسوعة الأديان إلى أن "صعوبة وضع الاشتقاق لهذه الكلمة (تصوف) أقل بكثير من تمييز حدود أو حقيقة "التصوف والصوفية" مما يستدعي معاني عديدة متداخلة في الإسلام"[٤].

إلا أن المستشرقين قد وقفوا على أمرين دل عليهما التصوف: إطراح أعمال الجوارح ـ العبادات الظاهرة ـ والاعتناء بأعمال القلوب، و الاستغراق في الذات الإلهية.

١ - إسقاط العبادات:ـ

يقول بروان: "الصوفي الخالص المشرب والمسلك يميل في الأخلاق والدين إلى التحرر من القيود والخلاص من الحدود ويتساهل بخصوص الصورة الظاهرية

---

[١] تاريخ الأدب في إيران ـ براون ـ ٢٨٨/١.

[٢] في التصوف الإسلامي ـ ص٤٥.

[٣] العقيدة والشريعة ـ جولد تسيهر ـ ص١٤٧.

[٤] The Encyclopedia of Religion-13/105 .

للعبادات والشرائع ولايتقيد بها"[1]، ويقول آدم متز "التصوف علم له أصوله وليس الذي يقابله هو المعرفة العلمية النظرية بل المذهب الذي يقول به نبي يجب الإيمان بدينه على أن يكون معرفة غير نظرية بل تقوم على العاطفة الملتهبة وتؤسس على الحياة الواقعة"[2].

وهو عند هنري كوربان "إن هو إلا جهد لاستنبطان الوحي القرآني، وقطيعة من الدين الشرعي المحض وعيش لتجربة النبي الحميمة كما حدثت ليلة المعراج"[3]. وكوربان باطني غال، انصبغت كل أقواله بهذه الباطنية، ومنها هذا التعريف.

ويصف جيته هذا النوع من التصوف بأنه استغراق في الذات يقول "ثروة العالم التي يزهد فيها المريد الشرقي تظل دائماً طوع أمره ومن هنا فإنه يجد نفسه دائماً غارقاً في الفيض الذي يهجره ويرتع في بحبوحة مايود التحرر منه"[4].

أما نكلسون فقد سعى ليبين الأساس الروحي الذي بني عليه غلاة الصوفية فكرتهم في الزهد وأن العبادات "لاقيمة لها إلا من حيث هي مظهر خارجي لحياة روحية باطنية أي أن الزهد الحقيقي مكانه القلب لا الجوارح"[5].

٢- الاستغراق في ذات الله تعالى:

يرى كلود كاهن[6] أن الصوفي "من لايعنيه محتوى العقيدة بقدر مايعنيه الشعور بالصفاء الخلقي والاتحاد الوجداني مع الله"[7].

---

[1] تاريخ الأدب في إيران ــ بروان ــ ترجمة أحمد حلبي ــ ص٣٢٤.

[2] الحضارة الإسلامية في القرن الرابع ــ ١٤/٢.

[3] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٨٤.

[4] الإنسان الكامل ــ هانز شيدر ــ ص٨٩ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام.

[5] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ص٥٤.

[6] كلود كاهن مستشرق فرنسي، تخصص في تاريخ الشرق الأدنى في عهد الحروب الصليبية، شارك بمواد في دائرة المعارف الإسلامية، وأدار مجلة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق.
انظر موسوعة المستشرقين ص٤٦٠ ــ وانظر المستشرقون ٣٤٢/١.

[7] تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ ص١٨٣.

يقول ويكنز "إذا تأملنا الأدب الصوفي نتذكر بساطة فكرته، وهي أن بعد النفس عن خالقها، ركب فيها من شوق إلى العودة والاندماج فيه وهو شوق قد يتعهده المرء أو يكبته إذا شغلته شواغل أخرى"[١].

ويورد جوستاف جرونباوم هدف التصوف بأنه "المشاكلة للطراز المقرر من الـذات الفردية"[٢].

---

[١] الدين ــ ضمن تراث فارس ــ ص٢١٣.

[٢] حضارة الإسلام ــ ص٢٨٢.

تعريف التصوف عند رجال الطريق وبيان دلالته:-
اشتقاق اللفظ:

انقسم المصنفون منهم في رد كلمة "صوفي" و"صوفية" و"تصوف" إلى اشتقاق لغوي فأثبت قسم منهم اشتقاقها من كلمة "صوف" إلا أن الغالبية العظمى ترد ذلك وتنفي وجود هذا الاشتقاق وأن الاسم بمثابة اللقب.

القول الأول:

ذهب أبو نصر السراج إلى أن النسبة إلى ظاهر اللباس وهو الصوف وقال "أن الصوفية لم يتفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا من الأحوال والمقامات دوم رسم وذلك لأنهم معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال والأخلاق الشريفة"[1]. كما نسبهم إلى الصوف شهاب الدين السهرودي[2]، قال "صوفية للبسهم الصوف أليق وأقرب إلى التواضع"[3].

القول الثاني:

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن "صوفي" لااشتقاق لها، يقول القشيري[4] "ليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب"[5].

---

(1) اللمع ــ أبونصر السراج ــ ص٤٠-٤١.

(2) أبو حفص عمر بن محمد بن عبدالله السهروردي، يعد من القريبين إلى السنة، صحب عمه أبا النجيب السهروردي وأخذ عنه الفقه والوعظ والتصوف. توفي سنة (٦٣٢هـ).
أنظر سير أعلام النبلاء: ١٤/٧٥ ــ وانظر وفيات الأعيان: ١/٣٨٠.

(3) عوارف المعارف ــ شهاب الدين السهروردي ــ ١/١٤٤-١٤٥.

(4) عبدالكريم بن هوازن بن عبدالملك بن طلحة النيسابوري، أبو القاسم القشيري، تتلمذ على السلمي، وابن فورك، وابن إسحاق الأسفرائيني، وعبدالقاهر البغدادي، توفي سنة (٤٦٥هـ).
انظر فوات الوفيات: ٢/٣١٠ ــ سير أعلام النبلاء: ١١/٤٨٧.

(5) الرسالة ــ القشيري ــ ص١٥٧.

كما ذهب إلى هذا الرأي الهجويري وعلل ذلك بقوله "هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس يشتق منه، وهم يشتقون الشيء، من شيء مجانس له وكل ماهو كائن ضد الصفاء، ولايشتق الشيء من ضده"[١].

يتضح من قول الهجويري نسبة التصوف إلى الصفاء والمصافاة وهو الغالب في أقوالهم، أما الجيلاني[٢] فقد جعل أصل الاشتقاق من المصافاة[٣].

القول الثالث:

ذهب الكلاباذي[٤] إلى قول جامع جمع فيه الأقوال على رأي واحد فقرر أن "من جعل مأخذه من الصوف: استقام اللفظ، وصحت العبارة من حيث اللغة"[٥]. كما رأي في نفس الأمر أن نسبة الصوفي إلى الصفّة والصفة والصفاء "أن هذه الألفاظ وإن كانت متغيرة في الظاهر فإن المعاني متفقة لأنها إن أخذت من الصفاء والصفوة كان صفوية، وإن أضيفت إلى الصف أو الصفة كان صَفيّة أو صُفيّة، ويجوز أن يكون تقديم الواو على الفاء في لفظ الصوفية وزيادتها في لفظ الصَّفيّة والصُّفية إنما كانت من تداول الألسن"[٦].

تعريف كلمة تصوف ودلالتها:-

وقع الاختلاف بين المصنفين منهم في تعريف "صوفي وتصوف" ونسب إلى كل شيخ من شيوخهم عدة تعاريف، وقد كتبت تعاريف عديدة تحت هذا اللفظ تصل إلى

---

[١] كشف المحجوب ــ ص٢٣٠.

[٢] أبو محمد محي الدين عبدالقادر ابن موسى بن عبدالله الجيلاني أو الجيلي، صاحب الطريقة القادرية، اشتغل بالقرآن في مبتدئه وتفقه على مذهب ابن حنبل، له في التصوف مصنفات، أثنى عليه شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن كثير، توفي سنة ٥٦١هـ.

انظر فوات الوفيات: ٣٧٣/٢-٣٧٤ ــ وانظر الأعلام: ٤٧/٤.

[٣] انظر الغنية لطالبي طريق الحق ــ ١٨٣/٢.

[٤] أبو محمد بن إسحاق بن يعقوب الكلاباذي البخاري، من حفاظ الحديث، ومن أهل الأصول والفقه، توفي سنة (٣٨٠هـ).

انظر الأعلام: ٢٩٥/٥ ــ وانظر الموسوعة الصوفية: ٦٠٥.

[٥] التعرف لمذهب أهل التصوف ــ الكلاباذي ــ ص٦٦.

[٦] المرجع السابق ــ ص١٥ ومابعدها.

المئات ولعل السبب في تعدد التعاريف أنها تختلف باختلاف أحوال قائليها ولهذا قال القشيري "تكلم الناس في التصوف مامعناه؟ وفي الصوفي من هو؟ فكل عبر بما وقع له"[(١)]، ولذا قال رويم[(٢)] "ماتزال الصوفية بخير ماتنافروا فإذا اصطلحوا فلا خير فيهم"[(٣)].

وقال النوري[(٤)] عن التصوف "ليس التصوف رسوماً ولا علوماً ولكنه أخلاق"[(٥)]، وقال القناد[(٦)] "التصوف اسم قد وقع على ظاهر اللبسة، وهم متفاوتون في معانيهم وأحوالهم"[(٧)] وقد ذكر السهروردي أن "أقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول"[(٨)].

وسأذكر أشهر أقوال شيوخهم:

قال معروف الكرخي[(٩)] "التصوف: الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"[(١٠)]

[(١)] الرسالة ــ القشيري ــ ص١٥٧.

[(٢)] أبو محمد، رويم بن أحمد بن يزيد البغدادي الصوفي، كان مقرئاً من أهل بغداد من جلة مشايخهم، وفقيهاً على مذهب داود الظاهري، توفي سنة (٣٠٣هــ).
انظر الرسالة القشيرية ــ ص: ٢٥٩ ــ وانظر صفة الصفوة: ٤٩١/١.

[(٣)] السابق ــ ص١٦١.

[(٤)] أحمد بن محمد أبو الحسين النوري، المعروف بابن البغوي، ولد في بغداد، وهو من أصل خراساني، صحب السري السقطي، وأحمد بن أبي الحواري ، وهو شيخ الطائفة بالعراق في زمانه، فسد عقله في آخر عمره توفي سنة (٢٩٥هــ).
أنظر سير أعلام النبلاء: ٣٦٧/٩ ــ وانظر صفة الصفوة: ٤٩٠/١.

[(٥)] من التراث الصوفي ــ سهل التستري ــ دراسة وتحقيق الدكتور محمد كمال جعفر ــ ص٣٩٣.

[(٦)] أبو الحسن علي بن عبدالرحيم الواسطي القناد الصوفي لقي عدداً من المشايخ وله كلام كما روى عن الحلاج شيئاً من كلامه.
انظر الأنساب- السمعاني- ٥٤٥/٤.

[(٧)] اللمع ــ أبونصر السراج ــ ص٤٧.

[(٨)] عوارف المعارف ــ السهروردي ــ ١٤٢/١.

[(٩)] معروف بن فيروز، أبو محفوظ العابد المعروف بالكرخي، منسوب إلى محلة الكرخ ببغداد، اشتهر بالزهد والعزوف عن الدنيا. توفي سنة (٢٠٠هــ).
انظر الرسالة ــ ٢٨٥ ــ وانظر صفة الصفوة: ٤٣٢/١.

[(١٠)] الرسالة ــ القشيرية ــ ص١٥٩.

وعند أبي الحسن النوري "ترك كل حظ للنفس"[١] "وأن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى في الوقت"[٢]، وهو عند الجنيد[٣] "تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقة واستعمال ماهو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة والوفاء لله على الحقيقة، وأتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة"[٤].

وقال سهل التستري[٥] "التصوف انقياد الظاهر للشرع مع موافقة الباطن لمراقبة الحق"[٦]. وذهب الهجويري إلى أن حقيقة التصوف "تقتضي فناء صفة العبد، وفناء صفة العبد يكون ببقاء صفة الحق، وهذا نعت الحق ورسمه يقتضي دوام مجاهدة العبد، والمجاهدة صفة العبد"[٧].

وهو عند الجرجاني[٨] "الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً، فيرى حكمها من الظاهر وفي الباطن، وباطناً فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب

---

[١] التصوف ــ الكلاباذي ــ ص١٦.

[٢] اللمع ــ أبونصر السراج الطوسي ــ ٤٥.

[٣] أبو القاسم الجنيد بن محمد بن الجنيد، الخراز القواريري، إمام أهل الطريق في عصره، بغدادي المولد والنشأة وأصله من نهاوند، تفقه على أبي ثور، صحب الحارث المحاسبي، وسري السقطي، ولازم التعبد من أكثر القوم اتباعاً للسنة، له كلام في طريقة التصوف، توفي سنة (٢٩٨هـ).

انظر سير أعلام النبلاء: ٣٦٤/٩ ــ أنظر الرسالة القشيرية ــ ص٢٨٧ ــ وانظر صفة الصفوة: ٤٧٩/١.

[٤] التعرف ــ الكلاباذي ــ ص١٦.

[٥] أبو محمد سهل بن عبدالله بن يونس التستري، من علماء أهل الطريق، والمتكلمين في علومهم، صحب خالد محمد بن سوار، توفي سنة (٢٨٣هـ).

انظر الرسالة القشيرية: ص٢٦٧ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ١٧٧/٩.

[٦] من التراث الصوفي ــ سهل التستري ــ ٤١١/١.

[٧] كشف المحجوب ــ ٢٣٢.

[٨] علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني، فيلسوف، ومن العلماء بالعربية، له مؤلفات عديدة، أغلبها في الشروح، توفي سنة (٨١٦هـ).

انظر الأعلام: ٧/٥، وانظر مقدمة كتابه التعريفات ــ تحقيق إبراهيم الأبياري ــ ص٦-١٥

بالحكمين كمال"[1]. وقال ابن عربي التصوف "الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً وهي الخُلُق الإلهية وقد يقال بإزاء إتيان مكارم الأخلاق وتجنب سفافها"[2].

تعريف الصوفي:-

قال الجنيد: "الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولايخرج منها إلا كل مليح"[3]. وقال التستري "الصوفي من يرى دمه هدراً، وملكه مباحاً وحياته موتاً، لكونه على بساط الله"[4].

وقال أيضاً: "الصوفي من صفا من الكدر وامتلأ من الفكر وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر"[5]. وقال الحلاج "الصوفي وحداني الذات لايقبله أحد ولايقبل أحداً"[6]. وقال جلال الدين الرومي "الصوفي لايذكر ماكان ماضياً لأنه دائماً يكون في كر وفر"[7].

وقال السهروردي المقتول "الصوفي من كان مع الله بلا مكان"[8]. ووضع السهروردي ضابطاً يجمع فيه الألفاظ في الصوفي فقال "هو الذي يكون دائم التصفية، لايزال يصفي الأوقات عن شوائب الأكدار بتصفية القلب عن شوائب النفس، ويعينه على هذه التصفية دوام افتقاره إلى مولاه، فهو قائم على قلبه بربه وقائم بقلبه على نفسه قال تعالى: (كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ) [المائدة : ٨] وهذه القوامية لله على النفس هي التحقق بالتصوف"[9].

---

[1] التعريفات ــ الجرجاني ــ ص٨٣.

[2] رسائل ابن عربي ــ ٥٤١.

[3] الرسالة ــ ص١٦٠ ــ وانظر عوارف المعارف ــ السهروردي ــ ١٤٢/١ ــ وانظر التراث الصوفي لسهل التستري ــ ص٤١٠/١

[4] من التراث الصوفي ــ ٤٠٩/١.

[5] التعرف لمذهب أهل التصوف ــ ص١٦.

[6] الرسالة ــ ص١٥٨.

[7] مثنوي جلال الدين الرومي ــ ص٣٤٦.

[8] مقامات الصوفية ــ ص٥٦.

[9] عوارف المعارف ــ ص١٤٢/١.

وذهبوا إلى أن حقيقتهم "أنهم العلماء بالله وبأحكام الله، العاملون بما علمهم الله تعالى، المتحققون بما استعملهم الله عز وجل، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجودوا لأن كل واجد قد فني بما وجد"[1].

وقد ارتبط الصوفية بأسماء أخرى، فذكر السراج "أن أهل الشام يسمون الصوفية، فقراء"[2]. وذكر السهروردي "أن منهم ــ من الصوفية ــ طائفة بخراسان يأوون إلى الكهوف والمغارات، ولايسكنون القرى والمدن يسمهونهم "شكفتية" لأن شكفت اسم الغار، ينسبونهم إلى المأوى والمستقر...وأهل الشام يسمونهم جوعية"[3].

وهذه الأسماء عند بعضهم أسماء لمقامات، يقول السهروردي "أهل الشام لايفرقون بين التصوف والفقر... وعلم أن الفقر أساس التصوف وبه قوامه على معنى أن الوصول إلى رتب التصوف طريقة الفقر لا على معنى أنه يلزم وجود التصوف وجود الفقر"[4].

إلا أن معنى الفقير تطور ليحل محل الصوفي العارف يقول ابن سبعين[5] "الفقر هو الكمال الأول مع العلم، وهو الكمال الآخر مع المعرفة، وهو الجميع مع خالص الإنسانية"[6].

---

[1] اللمع ــ السراج ــ ص٤٧.

[2] اللمع ــ ص٤٦.

[3] عوارف المعارف ــ ١٤٧/١.

[4] السابق ــ ١٤١/١.

[5] عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر، ابن سبعين القرشي، المخزومي، أبو محمد المريسي، برع في الفلسفة، ومن القائلين الغلاة بالوحدة المطلقة، انكر النبوات، ترك الأندلس، إلى المغرب ثم إلى مصر بسبب آرائه، واستقر بمكة حيث انتحر سنة (٦٦٩هــ).

انظر العقد الثمين للفارسي: ٣٢٦/٥ ــ وانظر فوات الوفيات: ٢٥٣/٢-٢٥٥.

[6] الرسالة الفقيرية ــ ضمن رسائل ابن سبعين ــ ص١٩.

تعقيب ورد:-

تعريف التصوف وبيان دلالته:

أصل اشتقاق الكلمة:

تعد كلمة "تصوف" نقطة اختلاف بين الباحثين القدامى والمحدثين وقد تضاربت الآراء بينهم هل هو اسم مشتق أم اسم جامد، وإذا كان اختلاف رجال الطريق أنفسهم في أصل اللفظة واشتقاقها فلا عجب أن يتسرب هذا الاختلاف إلى من كتب عنهم سواء كان من المسلمين عرباً أو عجماً أو من غيرهم من الأديان الأخرى.

ولايكاد يخلو بحث في التصوف إلا ويدرج فروض الاشتقاق لهذه اللفظة "بالرغم من قلة جدوى البحث في أصل هذه الكلمة في اللغة العربية من الناحية الإيجابية"[١]، ومن هذه الفروض:

١- نسبتها إلى الصوف باعتباره الزي الخاص الذي تبنته الطائفة الأولى.
٢- نسبتها إلى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم.
٣- نسبتها إلى الصفاء باعتبار الصوفي من صفا قلبه.
٤- الصف باعتبار الصوفية يقفون في الصف الأول بين يدي الله.
٥- نسبة إلى صوفة وهو الغوث بن مر أحد سدنة الكعبة في الجاهلية.
٦- نسبة على بقلة صوفانة قليلة الاحتياج إلى الماء والغذاء.
٧- تحريف كلمة وافدة هي سوفيا "الحكمة"[٢].

وقد ذهب أغلب الباحثين من القدماء والمحدثين إلى أن النسبة إلى الصوف: قال ابن تيمية ــ رحمه الله ــ "وقيل وهو المعروف أنه نسبة إلى لبس الصوف"[٣].

---

[١] التصوف طريقاً ومذهباً ــ محمد كمال جعفر ــ ص١.

[٢] انظر مجموعة الفتاوى ــ ابن تيمية ــ ٧/١١ ــ وانظر تلبيس إبليس ــ ابن الجوزي ــ ص١٥٦ ــ وانظر التصوف محمد كمال جعفر ــ ص١ ومابعدها ــ وانظر الحياة الروحية في الإسلام ــ محمد حلمي مصطفى ــ ص١٠ ــ وانظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ أبو الوفاء التفتازاني ــ ص٢٥ ــ وانظر التصوف الإسلامي في الأخلاق والأدب ــ زكي مبارك ــ ٥١/١ ــ وانظر دراسات في التصوف الإسلامي ــ محمد عبدالمنعم خفاجي ــ ٤٩/١ ــ وانظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام ــ د. أبو العلاء عفيفي ــ ص٢٩ ــ وتاريخ التصوف الإسلامي ــ عبدالرحمن بدوي ــ ص٧.

[٣] مجموعة الفتاوى ــ ٧/١١.

وقال ابن خلدون[١] "الأظهر أن مثل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"[٢]. وهو قول عدد من المعاصرين[٣]، وهو قول رجال الطريق الأوائل.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أقوال أخرى في أصل الاشتقاق ومن ذلك: أنه اسم غريب[٤]منقول للعربية من لغة غير غربية فهو حادث مع حدوث الألفاظ الدخيلة التي وفدت على العربية والأفكار والمعاني والمذاهب والآراء وقد عرض له شيء من التصرف اللساني لصقله تخفيفاً. وأول من ذهب إلى هذا القول البيروني، حيث نسبها إلى "السوفية" وهم الحكماء قال "سوف" باليونانية الحكمة. وبها سمي الفيلسوف "بيلاسوبيا" أي محب الحكمة ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سمّوا بلإسمهم.. ثم صحف بعد ذلك فصير من صوف التيوس[٥].

وإلى هذا القول ذهب الدكتور إبراهيم إبراهيم هلال يقول "التصوف في أصله وفي لفظه ومعناه متقدمه ومتأخره، استيراد أجنبي وليس من الإسلام في شيء".

---

[١] عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، حفظ القرآن وسمع الحديث ودرس العربية في صغره، ارتحل كثيراً، عمل في بلاد الحفصين وبني مرين من فاس، وفي بلاد بعض أمراء الأندلس ثم اعتزل العمل. ثم رحل إلى الشام ثم مصر حيث تولى فيها منصب قاضي المالكية، وتوفي بها سنة (٨٠٨هـ).
انظر الضوء اللامع ــ السخاوي: ١٤٥/٤ ــ وانظر الأعلام: ٣٣٠/٣.

[٢] المقدمة ــ ص٤٤٢.

[٣] ومن المعاصرين إحسان إلهي ظهير في كتابه ، التصوف المنشأ والمصادر ــ ص٣٥ ــ والدكتور أبو الوفاء التفتازاني في كتابه مدخل إلى التصوف ــ ص٢٥ ــ والدكتور أبو العلاء عفيفي في كتابه التصوف الثورة الروحية ــ ص٣٤ ــ والدكتور زكي مبارك في كتابه التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ــ ٦٢/١ ــ والدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه تاريخ التصوف الإسلامي ــ ص١٥ ــ والدكتور محمد كمال جعفر في كتابه التصوف طريقاً ومذهباً ــ ص٤ ــ والدكتور مصطفى حلمي في كتابه موقف ابن تيمية من التصوف ــ ص٢٥ ــ والدكتور محمد مصطفى حلمي في كتابه الحياة الروحية ــ ص٨٨ ــ والدكتور عرفان عبدالحميد في كتابه النشأة الصوفية الفلسفية وتطورها ــ ص١١٠ ــ والدكتور مصطفى عبدالرازق في دائرة المعارف الإسلامية ــ ٢٧٩/٥.

[٤] دائرة المعارف الإسلامية ــ ٢٧٩/٥.

[٥] تحقيق ما للهند من مقولة ــ ص٢٤ ومابعدها.

ثم قال "كلمة تصوف في نفسها دليل غربة التصوف عن الإسلام وكلمة صوفي يونانية في مضمونها"[١] إلى ذلك ذهب محمد الصادق عرجون[٢]وعبدالعزيز الأسلامبولي و محمد لطفي جمعة[٣].

أما النسبة إلى صوفة واسمه الغوث بن مر وهو أول من انفرد بخدمة الكعبة والحجيج عند بيت الله الحرام في الجاهلية[٤] فانتسبوا إليه في الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى فنسب إليهم. ذكره ابن الجوزي[٥] ثم ذكر الأقوال الأخرى وعقب بقوله "وقال آخرون بل هو منسوب إلى الصوف وهذا يحتمل والصحيح الأول"[٦].

وإلى هذا الرأي ذهب الدكتور على النشار، يقول "لاضير أن تتخذ الصوفية على وجه الخصوص كلمة التصوف نسبة إلى صوفة إلى المنفرد بالله بجانب الكعبة فيختصون بها حين تعمم المسائل وتضعف الروابط القبلية وأن يكون صوفية الإسلام هم القبيلة الإسلامية الزاهدة مقابلة في هذا لصوفية الجاهلية"[٧].

وخلاصة الأمر أن هذا اللفظ حادث لم يعرف في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا صحابته.

تعريف التصوف ودلالته:ـ

اختلف تعريف التصوف عند الرجال الذين صنفوا لطرائقهم وسننهم بل اختلفت تعاريف الواحد منهم، يقول أبو الوفا التفتازاني "التصوف أولاً وقبل كل شيء تجربة خاصة وليس شيئاً مشتركاً بين الناس جميعاً، ولكل صوفي طريقة معينة في التعبير عن حالاته فهو بعبارة أخرى خبرة ذاتية وهذا يجعل من التصوف شيئاً قريباً من

---

[١] التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ــ ص٣١ ومابعدها.

[٢] التصوف في الإسلام ــ ص٦٢.

[٣] ذكره عنهم زكي مبارك ــ راجع مجلة المعرفة عدد أغسطس سنة ١٩٣٠ ــ عدد ديسمبر سنة ١٩٣١م.

[٤] انظر الأعلام ــ الزركلي ــ ١٢٣/٥.

[٥] عبدالرحمن بن علي بن محمد القرشي، أبو الفرج ابن الجوزي، الإمام الحافظ، والمحدث الواعظ الزاهد، نشأ وترعرع بين العلم والعلماء، وظهر علمه، فحدث وصنف المصنفات، توفي سنة (٥٩٧هـ).
انظر سير أعلام النبلاء: ١٩٧/١٣ ــ وانظر وفيات الأعيان: ٦٧/٢.

[٦] تلبيس إبليس ــ ص١٥٨.

[٧] نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ ٤١/٣.

الفن، خصوصاً وأن أصحابه يعتمدون على الاستبطان في وصف حالاتهم، كما أنهم يلجأون في تعبيرهم عن هذه الحالات إلى أسلوب الرمز وذلك لإخفاء أذواقهم عمن ليس أهلاً لها، ولهذا نجد بعض صوفية الإسلام يقولون أن عدد الطرق إلى الله بعدد الأنفس تأكيداً منهم على الفروق الفردية بين الصوفية واستحالة مطابقة تجربة لتجربة أخرى في ميدان التصوف"[١].

وهناك من عرف التصوف من غير أهله:ـ

عرفه ابن الجوزي فقال "التصوف طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلي، ثم ترخص المنتسبون إليها بالسماع والرقص فمال إليهم طلاب الآخرة من العوام لما يظهرونه من التزهد، ومال إليهم طلاب الدنيا لما يرون عندهم من الراحة واللعب"[٢].

وعرفه ابن خلدون فقال: "هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عن سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها"[٣].

وعرفه أيضاً بأنه "حسن رعاية الأدب مع الله في الأعمال الظاهرة والباطنة بالوقوف عند حدوده مقدماً الاهتمام بأعمال القلوب مراقباً خفاياها حريصاً بذلك على النجاة"[٤].

وابن سينا أيضاً فقال "إن المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف"[٥] والعارف عند ابن سينا هو الصوفي[٦].

---

[١] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص١١.

[٢] تلبيس إبليس ــ ص١٥٦.

[٣] مقدمة ابن خلدون ــ ص٤٦٢.

[٤] شفاء السائل لتهذيب المسائل ــ ص٢٢.

[٥] الإشارات والتنبيهات ــ القسم الرابع ــ ص٧٩٩.

[٦] انظر التفكير الفلسفي في الإسلام ــ الدكتور عبدالحليم محمود ــ ٣٧٨/١.

وقد عرفه بعض الباحثين المعاصرين من المسلمين بأنه: "نزوع فطري إلى الكمال الإنساني إلى التسامي والمعرفة عن طريق الكشف الروحي أو العلم اليقيني الناشئين عن الإلهام والنظر العقلي والرياضة النفسية وبعض الدلائل الحسية"[١].

أو "هو أحوال وأذواق ومقامات تتفاوت فيما بينها تفاوت أحوال ومقامات ومشارب أصحابها"[٢].

وقال قاسم غني "الصوفي من كان فانياً في نفسه وباقياً في الحق ومنطلقاً من قبضة الطبائع ومتصلاً بحقيقة الحقائق"[٣].

وعرفه إبراهيم هلال "التصوف كما يراه الصوفية في عمومه، هو السير في طريق الزهد والتجرد عن زينة الحياة وشكلياتها وأخذ النفس بأسلوب من التقشف وأنواع من العبادة والأوراد والجوع"[٤].

وعرفه الدكتور أبو الوفاء التفتازاني "فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخذهما الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية"[٥].

وعرفه الدكتور أبو العلا عفيفي "التصوف تجربة تتجه فيها الإرادة الإنسانية نحو موضوعها الذي تتعشقه وتفنى فيه، فتعرفه النفس عن طريق الاتحاد به معرفة ذوقية"[٦] وهو متأثر بالصوفية النصارى وخاصة أستاذه نيكلسون.

وعرفه عباس العقاد بأنه "ملكة نفسية موجودة في بعض الطبائع لازمة لمن وجدت في طبائعهم، وألزم ماتكون لهم حين تفترق مقاييس الأخلاق ومعايير القيم الروحية بينهم وبين مجتمعاتهم"[٧].

وقد لاحظ من درس التصوف، وبحث في مؤلفات القوم ذلك الاختلاف في تعريف التصوف والصوفي ومعرفة دلالتهما يقول الشيخ إحسان إلهي ظهير بعد أن عرض

---

[١] المدخل إلى التصوف الإسلامي ــ محمود أبو الفيض المنوفي ــ ص٩.

[٢] التصوف في الإسلام منابعه وأطواره ــ محمد الصادق عرجون ــ ص٦.

[٣] تاريخ التصوف في الإسلام ــ ص٢٨١.

[٤] التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ــ ص١.

[٥] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٣.

[٦] التصوف الثورة الروحية ــ ص١٦.

[٧] التفكير فريضة إسلامية ــ ص١٧٤.

تعاريف القوم للتصوف "تضاربت فيها آراء القوم وتعارضت فيها أقوالهم لاجمع بينها ولا وفاق"[١].

وقال أبو العلاء عفيفي "كنا نطمع بعد دراسة خمسة وستين تعريفاً للتصوف أن نجد معنى واحد عاماً مشتركاً ينتظمها جميعاً ولكن لم نظفر بهذا المعنى على وجه التحديد"[٢].

وقال أبو الوفاء التفتازاني "إن كلمة التصوف وإن كانت من الكلمات الشائعة، إلا أنها في نفس الوقت من الكلمات الغامضة التي تتعدد مفهوماتها وتتباين أحياناً"[٣].

وأرجع الدكتور محمد كمال جعفر هذا الاختلاف إلى أسباب فقال "ليس من الإنصاف وصف هذه التعاريف بأنها خاطئة وإنما يمكن وصفها بأنها ناقصة ويمكن تصنيف التعريفات إلى مايلي:

١- مايربط التصوف بالسلوك أو الأخلاق وهو مايصيب قدراً كبيراً من الحقيقة بالنسبة للأساس الصوفي في الإسلام.
٢- مايربطه بالنسك وصور العبادة وهو العناية بالجانب العملي.
٣- مايربطه بالمعرفة والمشاهدة، وهو يولي عناية فائقة للجانب النفسي والعقلي في التصوف "التجربة الصوفية"[٤].

وعلل أبو الوفا التفتازاني هذا الاختلاف بقوله "السبب في ذلك أن التصوف خط مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، فمن الطبيعي أن يعبر كل صوفي عن تجربته في إخبار مايسود مجتمعه من عقائد وأفكار ويخضع تعبيره عنها أيضاً لما يسود حضارته عصره من اضمحلال أو ازدهار"[٥].

كانت دراسة المستشرقين لأصل لفظ "التصوف" دراسة حاولت أن تتسم بالموضوعية الظاهرة إلا أن الأساس الذي بنى عليه البحث الاستشراقي لايكاد ينفك عن تلك

---

[١] التصوف المنشأ والمصادر ــ ص٣٩.

[٢] التصوف الثورة الروحية ــ ص٣٥.

[٣] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٣.

[٤] التصوف طريقة ومذهباً ــ ص٤-٥.

[٥] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٣.

الدراسات. وقف المستشرقون أمام هذا اللفظ؛ محاولين البحث عن اشتقاقه للوصول إلى نتيجة مفادها أن أصل هذا اللفظ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكر الأجنبي، وهذا يعني أن ماتركه رجال الطريق من إرث فكري، وأدبي، ونشاط سلوكي، إنما هو وليد حضارة أخرى وأديان أخرى، وإن عقلية العرب لايمكن أن تصل إلى ذلك الفكر المعقد وإنما تدرك الفكر البسيط.

وإن في إثبات المستشرقين أن أصل اللفظ يرجع في اشتقاقه إلى الصوف في السعي إلى إثبات التأثر بالنصارى في لبس الصوف[1]، والتي كانت عادة نصرانية بين الرهبان منهم، ويرد على ذلك بأمور:

١- ذهب المتقدمون في التصوف إلى أنهم لم يقتصروا على لبس الصوف بل يغلب عليهم لبس المرقعات والخلقان وبعضهم لبس المرقعة ثم لبس الخز واللين[2]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية "وليس طريقهم مقيداً بلباس الصوف ولاهم أوجبوا ذلك ولا علقوا الأمر به، لكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال"[3].

٢- لبس الصوف لم يختص به الرهبان النصارى دون غيرهم في الأديان الأخرى فقد ذكر براون "أن لفظ ذو السترة الصوفية، يطلق في الفارسية على العرفاء... وأن اللباس الصوفي منذ القدم دليل الحياة البسيطة"[4].

٣- أن الرهبان النصارى لم يقتصروا على لبس الصوف وإنما لبسوا أيضاً جلد الماعز ووبر الجمل، فقد وصف لباس يوحنا المعمدان في إنجيل متى "يوحنا هذا كان لباسه من وبر الجمل وعلى حقويه منطقة من جلد"[5]، يقول عبدالرحمن بدوي "نود أن نعترض على هذا الربط المغتصب في نظرنا بين

---

[1] انظر دائرة المعارف الإسلامية ــ ٢٦٦/٥.

[2] انظر اللمع ــ السراج ــ ص٢٤٩ ــ وانظر الرسالة ــ القشيرية ــ ص١٥٦.

[3] مجموعة الفتاوي ــ ١٣/١١.

[4] تاريخ الأدب في إيران ــ البابان ٣-٤.

[5] إنجيل متي الإصحاح الثالث ــ ص٥.

لبس الصوف وبين التأثر بالرهبان النصارى وأنه لامحل أبداً للـربط بـين ثيابهم وبين فكرة تأثر الصوفية بهم"[١].

٤ - عرف أهل التصوف بأسماء أخرى في مناطق شتى في العالم العربي، مـع ارتباطهم بمنهج السلوك العام، ومن هذه الأسماء: الفقراء، الزهاد، السالكين، أرباب الأحوال، أصحاب القلوب، الجوعية، الفقريـة، الفكريـة، المغاريـة، أصحاب الخطرات، العباد، العارفين، الأخيار.

أما تعريف التصوف وبيان دلالته، فقد كانت المحاولة لربط التصوف بما ورد فـي الفكر الغربي، خاصة بما عرف بينهم بـ "المستسزم" وهو ماصرح به المستـشرق نكلسون يقول "كلمة (Mystic) التي انحدرت من الديانـة الأغريقيـة إلـى الآداب الأوروبية يقابلها في العربية والفارسية، والتركية كلمة صوفي، والكلمـة العربيـة اكتسبت على مدى الأيام مدلول الكلمة الإغريقية الواسع (شـفاه مقفلـة بالأسـرار القدسية وعيون مغمضة على النشوة الحالمة) [٢].

وقد اعتور معنى اللفظ (Mysticim) التطور عما وصفه عليه آباء الكنيسة النصرانية الأول من اليونانيين، وهو معنى يشمل (علم الأسرار) الذي يربط حقيقة التـصوف بالمعرفة. إلا أن اختلاف المعاني المفهومة من هذا اللفظ ترجع في كثير من الأحيان إلى العقلية والمزاج التي ينظر فيها، حتى اتسع هذا اللفظ من ناحية، ليشمل ظواهر لايمكن أن تتعدى كونها دينية عادية، أو ظواهر عاطفية خاصة مثل الحـب، ومـن ناحية أخرى تقليص جانب المعرفة حتى كاد أن يقتصر على مايسمى الحب الروحي (Spiritual Love) [٣].

ولعل محاولة بعض المستشرقين من إيراد العديد من تعاريف التصوف من قبل أهله ؛ للوقوف على حقيقته، قد تعطي موضوعية لأبحاثهم إلا أن توقفهم عند إيراد تلـك النصوص تثير تساؤلات لدى قارئها. فلا يخفى أن كلامهم ملغز في ذاتـه، بعـضه

---

[١] تاريخ التصوف الإسلامي ــ ص١٣ ــ بتصرف يسير.

[٢] الصوفية في الإسلام ــ ص٣.

[٣] انظر التصوف ــ الدكتور محمد كمال جعفر ــ ص١٢ ومابعدها.

يحتمل الحق وبعضه يحتمل الباطل ولذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن أقوالهم "إن الكلام المجمل من كلامهم يحمل على مايناسب سائر كلامهم" وقال "إن أصول اعتقاد أئمة الطريق إلى الله لايوخذ مما يحكى عن مثل الشبلي[١]، ولــو كانــت الحكايــة صادقة لما عرف من حال الشبلي، وأنه كان يغلب عليه الوجد حتى يــزول عقلــه وتحلق لحيته..." [٢]، وقال ابن القيم "إن غالب عبارات القوم عن أذواقهم وأحوالهم، والكلام بلسان العلم أوسع من الكلام بلسان الذوق، وأقرب إلى الحجة، والبرهان"[٣].

هذه الحقيقة الظاهرة في التصوف عرفها بعض المستشرقين وأقروا بها يقول جولــد تسيهر "لايوجد تعريف مضبوط مجمع على قبوله تتدرج تحته اتجاهــات التــصوف العامة فهناك على الأخص فروق لاحصر لها في تفصيلات أفكاره، ووقائعها وزيادة على مااعترى الحركة من تطور داخلي، مع المؤثرات التاريخية والأثر الخــارجي أدى إلى تعريفات وانقسامات في الأساس النظري لهذا النظام"[٤].

ويمضي نكلسون عشرين عاماً في البحث في التصوف ويحاول تعريفه بأنه "فلــسفة الإسلام الدينية وأنها الأخذ بالحقائق، يقول "حين أحاول أن أعرض أصول مــذاهبهم على هذا الوجه من الرأي سوف أعتمد إلى حد ما على ماجمعته خــلال العــشرين عاماً السالفة من مصادره لتاريخ جامع للتصوف الإسلامي... التصوف الإســلامي موضوع واسع الأطراف متعدد الجوانب يحتاج إلى المجلدات الضخمة للكشف عن حقيقته في إنصاف"[٥].

---

[١] أبو بكر، دلف بن جحدر الشبلي، البغدادي، كان من حجاب الخلافة، فترك ذلك، ولزم التــصوف، صــحب الجنيد وغيره من مشايخ عصره، وكان فقيهاً، وكتب الحديث عن طائفة، ويعد من مجتذبيهم وله أقوال منكرة، توفي سنة (٣٣٤هـ).

انظر الرسالة القشيرية ــ ص٢٨٠ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ١٩٩/١٠ ــ وانظر تهذيب حلية الأوليــاء: ٤٥٩/٣.

[٢] الاستقامة ــ ١١٣/١-١١٥.

[٣] مدارج السالكين ــ ١١/٢.

[٤] العقيدة والشريعة ــ ١٤٧ ــ بتصرف يسير.

[٥] الصوفية في الإسلام ــ ص١.

ويقول ماسينيون في تعليل غموض التصوف "أما دراسة مصادر التصوف فإن الشقة بيننا وبين استكمالها مازالت بعيدة"[١]. وهذا الغموض هو الذي أدركه بروان حيث قال "الصوفي الخالص المشرب والمسلك يختار زاد رحلته مما يعجبه من حوله يأخذ عنقوداً من كل كرمة، وزهرة من كل بستان ويميل في الأخلاق والدين إلى التحرر من القيود والخلاص من الحدود، ويتساهل بخصوص الصورة الظاهرية للعبادات والشرائع ولايتقيد بها"[٢].

ولكن دراسة المستشرقين ناقصة مبتورة تخفي أكثر ماتظهر ولعلها قد رسمت فكرة وبحثت عن دلالتها في التصوف الإسلامي أو بعبارة إهمال دراسة أرباب الأحوال وأهل العبادات المتبعين للكتاب والسنة. ويرجع الخلل في دراسة المستشرقين للتصوف وموطن الخطأ عندهم وأعني دراسة أولئك الذين نذروا أنفسهم لدراسة التصوف كبروان وماسينيون ونكلسون.

الخلل في المنهج حيث وضع المستشرقون كل الزهاد والعباد والمعتدلين منهم والمضطربين والغلاة والزنادقة في سلة واحدة فخرجوا بالاضطراب يقول ماسينيون "لقد صار علماء الإسلاميات الأول في تعليل الخلاف الكبير في العقيدة بين مذهب الوحدة الحالي ومذهب أهل السنة الصحيح"[٣].

لقد كان المنهج في بيان دلالة التصوف وتأطيره هو المنهج السلفي الموضوعي الذي وضعه شيخ الإسلام ابن تيمية في موقفه منه وصراعه مع أهله فقد وضع ميزاناً عادلاً لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وكان هذا منهج السلف رحمهم الله فقد هجر الإمام أحمد الحارث المحاسبي[٤] حين بلغه أن الحارث المحاسبي تكلم في شيء من الكلام[٥]، وقال

---

[١] دائرة المعارف الإسلامية ــ ٢٧٣/٥.

[٢] تاريخ الأدب في إيران ــ ٣-٤ ــ ٣٢٣.

[٣] دائرة المعارف الإسلامية ــ ٢٧٤/٥.

[٤] أبو عبد الله الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي، له كتب كثيرة في الزهد وأصول الديانة، والرد على المعتزلة والرافضة هجرة الإمام أحمد لأنه تكلم في مسائل الكلام، توفي سنة (٢٤٣هــ).

انظر الرسالة القشيرية: ص٢٨٦ ــ وانظر وفيات الأعيان: ١٩٢/١.

[٥] انظر مناقب الإمام أحمد ــ ابن الجوزي ــ ص١٨٦.

أبوبكر المروذي[1] سمعت أحمد بن حنبل يرغب في النكاح فقلت لـــه: قـــال ابـــن أدهم[2]... فما تركني أتمم حتى صاح على وقال: أذكر لك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وتأتيني ببنّيات الطريق؟"[3].

ولذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية " المشروع هو الذي يتقرب به إلى الله تعالى وهـــو سبيل الله وهو البر والطاعة والحسنات والجيد والمعروف وهو طريـــق الـــسالكين ومنهاج القاصدين والعابدين وهو الذي يسلكه كل من أراد الله وسلك طريق الزهـــد والعبادة ومايسمى بالفقر والتصوف ونحو ذلك"[4].

لذا أخذ تعاريفهم ومؤلفاتهم وأقوالهم وعرضها على كتاب الله وسنة رسوله وقد نقدها وبين مافيها من الصواب والحق وبين مافيها من الباطل يقول رحمه الله تعالى عـــن رسالة القشيري "فيه من الخير والحق والدين أشياء كثيرة، ولكن فيـــه نقـــص عـــن طريقة أكثر أولياء الله الكاملين وهم نقاوة القرون الثلاثة ومن سلك سبيلهم ولم يذكر في كتابه أئمة المشايخ في القرون الثلاثة ومع مافي كتابه من الفوائد في المقـــولات والمنقولات ففيه أحاديث وأحاديث ضعيفة بل باطلة، وفيه كلمات مجملة تحتمل الحق والباطل رواية ورأياً وفيه كلمات باطلة في الرأي والرواية، وقد جعل الله لكل شيء قدراً"[5].

---

[1] أبوبكر، أحمد بن محمد بن الحجاج المروذي، الإمام، الفقيه، المحدث، صاحب الإمام أحمد، حدث عن الإمام أحمد ولازمه، وكان أجل أصحابه، توفي سنة (٢٧٥هـ).
أنظر سير أعلام النبلاء: ٩٧/٩ ــ وانظر تاريخ بغداد: ٤٢٣/٤.

[2] أبو إسحاق، إبراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد، من أشراف أهل بلخ، كان من أبناء الملوك فتـــرك ذلـــك وسلك طريق الزهد والورع، كان يعمل ويأكل من عمل يده، روى الحديث عن جماعة من التـــابعين، تـــوفي بالشام سنة (١٦٢هـ).
انظر الرسالة القشيرية: ص٢٦٠ ــ وانظر صفة الصفوة: ٢٨٨/٢.

[3] صيد الخاطر ــ ابن الجوزي ــ ص٦٢.

[4] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٢٤٥/٥

[5] الاستقامة ــ ٨٩/١.

وقال "فيه الحسن الجميل، الذي يجب اعتقاده واعتماده وفيه المجمل الذي يأخذ المحق والمبطل وهذان قريبان وفيه منقولات ضعيفة ونقول عمن لايقتدى بهم في ذلك فهذان مردودان"[١].

وقال عن كتاب الغزالي مشكاة الأنوار "هذا الكتاب كالعنصر لمذهب الاتحادية القائلين بوحدة الوجود وإن كان صاحب الكتاب لم يقل بذلك بل قد يكفر من يقول بذلك لكن ذاك لما فيه من الإجمال تارة ومن التفلسف وإبراز مقاصد الفلاسفة في الألفاظ النبوية تارة أخرى ومن المخالفة لما دل عليه الكتاب والسنة والمباح تارة..."[٢].

وقال رحمه الله "أنكر أئمة الدين على أبي حامد في كتبه وقالوا مرضه الشفاء يعني شفاء ابن سينا في الفلسفة وفيه أحاديث وآثار ضعيفة بل موضوعة كثيرة، ومنه أشياء من أغاليط الصوفية وترهاتهم ومنه مع ذلك من كلام المشايخ الصوفية العارفين المتقين في أعمال القلوب الموافق للكتاب والسنة..." [٣].

وقال عن ابن عربي "أشتمل كلامه على الجحود لله ولأسمائه ولصفاته، وخلقه وأمره وعلى الإلحاد في أسماء الله وآياته "[٤].

وقال عن كلامه " فيه من الكفر والتنقيص بالرسل والاستخفاف بهم والغض منهم والكفر بهم وبما جاءوا به مالا يخفى على مؤمن"[٥].

وقد ربط شيخ الإسلام ابن تيمية كل مرحلة من مراحل التصوف بأحداثه التاريخية التي صارت فيها وبيان أسبابها وأثرها في الفكر الصوفي وكان هذا منهجه رحمه الله في الاتجاهات الأخرى كالكلام والفلسفة وغيرها. يقول رحمه الله تعالى: "أعلم أن عامة البدع المتعلقة بالعلوم والعبادات إنما وقع في الأمة في أواخر خلافة الخلفاء الراشدين" ثم ذكر تسلسل الأحداث التاريخية وماصاحبها من ظهور البدع والفرق

---

[١] السابق: ٩٠/١.

[٢] بغية المرتاد ــ ص٢٦.

[٣] الفتاوي ــ ٣١٢/١٠.

[٤] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٦١/٤.

[٥] السابق ــ ٨١/٤.

وسقوط الدولة الأموية وقيام العباسية وتعريب الكتب الأعجمية وكتب الفرس والهند والروم حتى قال "حدثت ثلاثة أشياء الرأي والكلام والتصوف"[1].
إلى أن قال "ثم المتقدمون الذين وضعوا طرق الرأي والكلام والتصوف وغير ذلك كانوا يخلطون ذلك بأصول من الكتاب والسنة والآثار إلى عهد قريب وأنوار الآثار النبوية بعد فيها ظهور ولها برهان عظيم، وأن كان عند بعض الناس قد اختلط نورها بظلمة غيرها"[2].

وهذا الخلط جعله يفرق بين القوم، يقول رحمه الله:
١) صوفية الحقائق: وهم: الذين اختصوا بالزهد والعبادة على الوجه الذي اجتهدوا فيه ويشترط فيهم ثلاثة:

١- العدالة الشرعية بحيث يؤدون الفرائض ويجتنبون المحارم.
٢- التأدب بآداب أهل الطريق وهي الآداب الشرعية في غالب الأوقات وأما الآداب البدعية والوضيعة فلا يلتفت إليها.
٣- ألا يكون أحدهم متمسكا بفضول الدنيا.

٢) صوفية الأرزاق: فهم الذين وقفت لهم الوقوف كالخوانق، فلا يشترط في هؤلاء أن يكونوا من أهل الحقائق.
٣) صوفية الرسم: فهم المقتصرون على النسبة فمنهم في اللباس والآداب والوضعية ونحو ذلك بحيث يظن الجاهل حقيقة أمره أنه منهم وليس منهم[3].

وفي مواضع أخرى يفرق بينهم ويقسمهم إلى:
١- صوفية أهل العلم وأصحاب الطريق الصحيح إلى الله السالكين طريق السنة.

---

[1] انظر الفتاوي ــ ١٠/٢٠٧ ومابعدها.
[2] السابق ــ ١٠/٢١٢.
[3] انظر السابق ــ ١١/١٤-١٥.

٢- من يسميهم عقلاء المجانين المولهين وهم أصحاب الأحـوال الـذين تـزول عقولهم ويسمع منهم شطحات كالبسطامي[١] والـشبلي. ولعلـه رحمـه الله وضعهم في موضع الشلك لأن أحوالهم متقلبة[٢].

٣- الصوفية الغلاة أو ضلال العباد أو صوفية الملاحدة الفلاسفة كـابن عربـي والسهروردي المقتول[٣].

كما أن ابن الجوزي انتهج هذا المنهج في كتابه صفة الصفوة فقال "المقصود بوضعه مثل هذا الكتاب ذكر أخبار العاملين بالعلم الزاهدين في الدنيا والراغبين في الآخـرة المستعدين للنقلة بتحقيق اليقظة والتزود الصالح ذكرت من هذه حالة دون من اشتهر بمجرد العلم ولم يشتهر بالزهد والتعبد"[٤].

واتسم منهجه في انتقاء أقوالهم وأخذ ماوافق الحق ورد مافيه نكـارة يقـول "وقـد تجوزت بذكر جماعة من المتصوفة وردت عنهم كلمات منكـرة وكلمـات حـسان فأخذت من محاسن أقوالهم لأن الحكمة ضالة المؤمن"[٥].

كما تميزت مؤلفات ابن رجب الحنبلي[٦] بأسلوب لطيف روحاني نقل فيـه أقـوال وأحوال كبار الزهاد من صالحي القرون الثلاثة ممـن عـرف بـصدق التجربـة والاختصاص، ثم بالإخلاص والتجرد لله، بل أنه نقل عمن عرف عنه الشطح وأقوال

---

[١] أبو يزيد، طيفور بن عيسى بن آدم بن عيسى بن علي البسطامي الزاهد المشهور، كان جده مجوسياً ثم أسلم، جاء عنه أشياء مشكلة لا مساغ لها، والشأن في ثبوتها، أو أنه قالها في حالة دهشة وسكر، إذ ظاهرها إلحاد، توفي سنة (٢٦١هـ).

انظر وفيات الأعيان: ٤٤٠/١ ـ وانظر سير أعلام النبلاء: ٤٧/٩.

[٢] الفتاوي ـ ١٩٧/١٠.

[٣] انظر تعقب مذاهبهم وأقوالهم مجموعة الرسائل والمسائل ـ ٢٠/٤ ومابعدها.

[٤] صفة الصفوة ـ ٨/١.

[٥] السابق ـ ١٠/١.

[٦] أبو الفرج، عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالرحمن الملقب رجب السلامي، البغدادي، ثـم الدمـشقي الحنبلـي، الشهير بابن رجب الإمام الحافظ زين الدين، صاحب المصنفات، كان ورعاً زاهداً مالت القلوب إليه بالمحبة، إذ كانت مجالس تذكيره الناس نافعة وللقلوب صادعة، توفي سنة (٧٩٥هـ).

انظر شذرات الذهب: ٣٣٩/٦ ـ وانظر الأعلام: ٢٩٥/٣ ـ وانظر منهج الحافظ ابن رجـب الحنبلـي فـي العقيدة ـ علي الشبل ـ ص٤٠.

منكرة إلا أنه انتقى منها ماوافق كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ الحق منها وطرح هذه"[١].

إلا أن المنهج لاينبغي الإقدام عليه إلا من أولي العلم الراجح في الدين النافذين عن بصيرة في أقوال الزهاد وأهل الطريق المتقين بكتاب الله وسنة نبيه عن الزلل في طرائقهم لأنه مسلك وعر شائك حف بالمخاطر واختلط به الباطل وانضم تحت لوائه البر والفاجر بل المؤمن والكافر، فهو مزلة قدم واجتنابه خير وأسلم وربما يجلب فيه من الشر الذي لايعرفه المنتقي من كلامهم أشد من الخير المنشود.

---

[١] منهج الحفاظ ابن رجب الحنبلي في العقيدة ــ علي الشبل ــ ص٨٣.

المبحث الثاني: أسباب دراسة التصوف عند المستشرقين:-

اعتنى المستشرقون بالفرق الإسلامية دراسة وبحثاً، وقد أولوا التصوف اهتماماً فاق الفرق الأخرى، بل إن من المستشرقين من أفنى عمره في دراسة هذا الاتجاه في العالم الإسلامي أمثال نكلسون وماسينيون، ومنهم من أخذ بحظ وافر من دراسته كجولد تسيهر، وبروان، ولاتكاد كتب المستشرقين أن تخلو عن الحديث عن هذا الاتجاه كلما تعرضت للعالم الإسلامي أو للإسلام.

ويبدو أن المستشرقين قد وجدوا في التصوف مادة ثرية تحقق الأهداف المعلنة وغير المعلنة للبحث الاستشراقي، وربما تجاوزت البحوث الأكاديمية الأهداف الجماعية إلى أهداف فردية تنزع بالدراسة والبحث الى نزعات ذاتية وميول شخصية بحتة.

١-دعوى العنصرية:

انطلقت بعض البحوث الاستشراقية من منظور البحث في السلالات البشرية لإثبات دعوى تفوق عرق على آخر[١]. من هذا المنطلق يظهر أسباب تعلق المستشرقين بدراسة الأدب الفارسي عامة والصوفي بشكل خاص[٢].

وماذلك إلا أن الشعوب الغربية أبناء عمومة للشعب الفارسي وهذه الشعوب الغربية والفارسية تمثل الرجل الآري يقول أحد الباحثين الغربيين "إذا فكرنا في الدور العظيم الذي لعبه الرجل الآري في تاريخ العالم نجد أننا أحفاده نجهل أصله ولانعرف الأرض التي كانت مهداً لجنسه.. ففي أوائل القرن العاشر قبل الميلاد غزت الشعوب الآرية الهضبة الإيرانية وتوغلت فيها... ومن عادات الفرس ماهو مألوف بيننا نحن معشر الأوروبيين ولعل ذلك نتيجة لجنسنا الآري المشترك"[٣].

لم يكن اهتمام المستشرقين بفارس وشعوبها لمجرد أنهم أبناء عمومة فحسب وإنما لأن دولة الفرس قد أزيلت بيد الجيوش الإسلامية من العرب والتي يصورها البحث الاستشراقي بل الفكر الغربي عامة أنها "من المصائب البالغة العنف التي كانت تلحق

---

[١] مثل أرنست رينان ــ انظر الاستشراق ــ إدوار سعيد ــ ص١٥٤.

[٢] نظرالموسوعة التي وضعها بروان عن إيران، في كتابه تاريخ الأدب في إيران، وكتابه عام بين الفرس، وانظر تاريخ الأدب الفارسي، وامضي نكلسون عشرين سنة في دراسة وترجمة المثنوي لجلال الدين الرومي.

[٣] انظر فارس والعالم القديم ــ ج. إيليف ــ ضمن تراث فارس ــ ص٢٥ ومابعدها.

بدولة الفرس فبينما هي دولة عسكرية قوية تسيير على عدد كبير من الشعوب إذا بها تصبح أمة مستعبدة يظلمها ويقتل أبناءها غزاة أجانب"[١]، وقد وظف المستشرقون هذا الحدث لتحليل الأدب الفارسي الصوفي الغزير "إن التصوف الفارسي ناجم عن شعور بالخيبة في وسط حياة لم تكن تمدهم بأسباب الرضى والارتياح المباشر"[٢].

وقد وصف المستشرقون الأشعار والمواجيد الفارسية، أنها ردة فعل مباشرة للتغير الذي طرأ على تلك الشعوب إبان الفتح الإسلامي[٣].

وليس بالمستغرب أن يعنى المستشرق بالفرس عامة فيقول أحدهم "أن الغرابة التي تتبدى من الأشياء الشرقية لأول وهلة وبعدها عن المألوف يدل على الكنز المدفون في خرائب دنيانا المألوفة"[٤]. فهو بحث عن أصول وجذور لسلالاتهم.

والاهتمام بالتصوف الفارسي خاصة لأنه أصل للتصوف النصراني، يقول أحد المستشرقين "يجب أن لانفرق بين التصوف الفارسي الأصيل وتصوفنا نحن الغربيين، فالاختلاف إنما يبدو في الظهور عند التعبير"[٥]. والغرض من ذلك وصف العقل العربي بالجمود، وربما وسعوا نطاق هذا الحكم ليشمل العقل السامي، ووصفه بأنه عقلية عاجزة عن الفنون والعلوم، وافتقارها للخيال وعجزها عن الترقيقات الروحية والمرونة العقلية واللغوية، وكأن العرب قد دخلوا بلاد الفرس وغيرها وكانوا صفراً من العقائد والمعارف والعلوم يقول براون "خذ ماسمي في العادة بعلوم العرب من تفاسير وحديث وكلام وفلسفة، وطب ومعاجم لغوية، وتاريخ، وتراجم، بل ومن نحو عربي ماساهم به الفرس من أعمال تجد أن خير ماكتب في هذه

---

[١] الأدب الفارسي ــ أربري ــ ضمن تراث فارس ــ ص٢٨٨.

[٢] الوحدة والتنوع ــ جرنباوم ــ ص٢٨٢.

[٣]انظر الدين ــ ويكنز ــ ص٢١٣ ــ ضمن تراث فارس.

[٤] السابق ــ ص٢٠١.

[٥] السابق ــ ٢١٣.

الموضوعات هم من الموالي"[١]. وقال أربري "العرب أنفسهم كثيراً ما اعترفوا بما كانوا يدينون به من فضل لأذكياء الفرس الذين اعتنقوا الإسلام"[٢].

ويذهب أربري إلى أن اتصال الفرس بالعرب أدى بهم إلى تراجع قدراتهم يقول "اتصال الفرس بثقافة ولدت في الصحراء أدى إلى تصحير الروح الفارسي، ذلك الروح الذي لم يكشف لنا عن المدى الكامل لقواه إلا عن طريق التعبير بلغته القومية"[٣].

ووصف العقل العربي بل الدين الإسلامي الذي اعتنقه الفرس ثم صاغوا أفكارهم فيه في أدبهم بأنه وعاء حاو فقط يقول "يستطيع التراث الذي احتفظ به لنا الإسلام في فارس مساعدتنا على استرجاع تراثنا المفقود. فإن تحقق ذلك تضاعف الجزاء الذي هو حق لصاحب العطاء"[٤]، وصاحب العطاء عندهم هم الفرس والروم، بل إن الثقافة والحضارة الإسلامية، هي جزء من حضارتهم السابقة فحضارة الإسلام "هي في أساسها وفي جوهرها جزء من المادة الهيلينية الرومانية"[٥].

٢- الدعوة إلى التصوف العالمي (الدين الجديد):-

يحرص المستشرقون على التصوف، وبعث قضاياه والعمل على حصر أغلب البحوث الدراسية حول الإسلام في دائرة التصوف وهم في تناولهم لهذا الاتجاه يقتصرون على الغلاة منهم، ولايخفى مافي التصوف وخاصة مايحتويه من تشابه كبير بينه وبين النصرانية مايحفز المستشرقين لدراسته، لذا انصرف ماسينيون إلى دراسة التصوف ممثلاً في الحلاج "من التصوف يلتقي الدينان، ولم يأخذ ماسينيون من الإسلام إلا مااتفق مع المسيحية من أجل فهم مسيحي للإسلام"[٦] ولايخفى أن الهدف من العمل الاستشراقي كتب من أجل "حماية عقل الأوروبي المثقف في أن

---

(١) تاريخ الأدب في إيران ــ ٣٥٠/١.

(٢) الأدب الفارسي ــ ضمن تراث فارس ــ ص٢٦٤.

(٣) السابق ــ ص٢٦٦.

(٤) الدين ــ ويكنز ــ ص٢٠١. ضمن تراث فارس.

(٥) الفكر العربي ومكانه في التاريخ ــ أولري ص١٨.

(٦) هموم الفكر والوطن ــ الدكتور حسن حنفي ــ ٥٤٨/١.

يتحرك في جهة مخالفة للجهة التي يستقبلها زحف المسيحية الشمالية على دار الإسلام في الجنوب"[1]. لذا استعمل المستشرق التصوف لإثبات غايته الخاصة والتي منها "الدعوة إلى إثبات أن روح الحضارة الإسلامية كما بدأت في التصوف عامة والحلاج المصلوب خاصة هي المسيحية"[2]. وهذا مايفسر إغراق ماسينيون في شخصية الحلاج المصلوب حيث لايرى ماسينيون في تلك الشخصية الغالية إلا إحدى تجليات المسيح[3].

وغالى العديد من صوفية الغرب من خلال دراسة إتجاهات التصوف، في الديانات السماوية الثلاثة اليهودية والنصرانية والإسلام، وسائر الديانات الوضعية الهندوسية والبوذية وغيرها إلى توحيد الأديان في قالب واحد والدعوة إلى هذا الدين الجديد تحت اسم "التصوف العالمي"، وقد انطلقت هذه الدعاية من خلال ملاحظة التجربة الصوفية في الديانات سماوية أو وضعية" لو أننا انتقلنا إلى أقوال ثلاثة متصوفة من الديانات التألهية الثلاثة وهي المسيحية والإسلام واليهودية فسوف نجد كثرة من الدلائل على أنهم مروا بالتجربة نفسها التي ضاعت فيها الفردية"[4].

ومع مرور الوقت يتسع نطاق التشابه ليشمل التصوف عامة "لانرى في التصوف في هذه الديانة أكثر مما نرى في تلك... وينبغي أن نتسائل أفلا تحمل هذه الأسرار أو يحمل بعضها على الأقل طابع شخصية كبيرة يمكن أن تبعث روحها من جديد"[5] وهذه الجدة هي التصوف حيث يقول بعد ذلك "الشيء الجوهري في هذا الدين الجديد هو انتشار الصوفية" [6].

إن الدعوة إلى هذا الدين الجديد الذي يضم الأمم والشعوب تحت مسمى واحد وأسلوب واحد في الفكر والسلوك يتطلب منهجاً ودراسة اضطلع بها العديد من متصوفة الغربيين والمستشرقين ذوي الميول الصوفية، ومن ذلك:

---

[1] رسالة في الطريق لثقافتنا ــ محمود محمد شاكر ــ ص٦١.

[2] هموم الفكر والوطن ــ حسن حنفي ــ ٥٤٨/١.

[3] انظر الأم الحلاج ــ ماسينيون ــ ص١٤٣.

[4] التصوف والفلسفة ــ ولتر ستيس ــ ص١٤٦.

[5] منبعا الدين والأخلاق ــ برغسون ــ ص٢٣٠.

[6] السابق ــ ص٢٩٤.

أ- التصوف هو الحل لمعاناة الشعوب، فبعد عرض مسهب لبراون عن التـصوف أظهر في آخر صفحات البحث نداءات بأن أهله يتمتعـون بأحاسـيس وعواطـف جياشة... وعشق غلاة الصوفية في جميع العصور والأقطار بمثابة كيمياء عظيمـة تحول نحاس وجود البشر إلى ذهب ألوهية خالص"[١].

ب- يمكن الدعوة إلى هذا الدين الجديد عن طريق الوعاظ والشعراء يقول آربـري "كانت عند الواعظ والشاعر سكينة يستطيع تقديمها لتلك الروح كل على طريقته وقد حققت رسالة الصوفية لبعضهم الرضا الكامل"[٢].

ج- يجب على الداعية لهذا الدين الجديـد أن "تكـون آراءه الدينيـة متفقـة وآراء اللاهوتيين بوجه العموم... وهكذا تستفيد صوفيته من الدين بانتظار أن يغتني الـدين بهذه الصوفية"[٣].

د- افترضوا نشر الدعوة لهذا الدين بين الناس كافة، ولاختلاف البشر في قـدراتهم واستعداداتهم وثقافتهم في الإدراك والوعي رأوا انتهاج وسيلة التبـسيط فـي هـذه الدعوة "إن هناك نوعاً سامياً من التبسيط العلمي يتيح للنفوس ضئيلة الحظ والثقافـة أن تتمثله جملة إلى أن يقيض لها مجهوداً أعلى يكشف لها عن التفاصيل ويجعلهـا تنفذ إلى معناها نفاذاً أعمق، وما انتشار الصوفية إلا عن طريق الدين... إن الـدين هو من الصوفية بمثابة التبسيط من العلم"[٤].

هـ- العقيدة الوحيدة التي تدين بها جماعات هذا الدين الجديد هي وحدة الوجود بل الوحدة المطلقة يقول براون "يتسبب العشق الجنسي في أن يغيب السالك عن نفـسه ولايرفع عينه عن وجه الحبيب فإذا ماعاد إلى وعيه في النهاية، وجد أن معـشوقه, وآسر قلبه قد كان شعاعاً ضعيفاً صادراً عن الحبيب الأزلي والجمال الأبدي الـذي يتجلي في ألف شمس لكنه واحد"[٥] والحقيقة أن هذا الوصف الذي يغرق فيه براون

---

[١] تاريخ الأدب في إيران ــ براون ــ ٣-٤ ــ ص٣٥٥ بتصرف يسير.

[٢] الأدب الفارسي ــ آربري ــ ص٢٩١.

[٣] منبعا الدين والأخلاق ــ برغسون ــ ص٢٤٩.

[٤] منبعا الدين والأخلاق ــ برغسون ــ ص٢٤٩.

[٥] تاريخ الأدب في إيران ــ براون البابان ــ ٣-٤ ــ ص٣٥٥.

نفسه في الأدب الإيراني الصوفي الغالي إنما هو ترديد لأشعار جلال الدين الرومي حين قال "إن المعشوق هو الكل وأما العاشق فحجاب، والمعشوق هو الحـــي وأمـــا العاشق فميت... أن العشق يقتضينا أن نبوح بهذا القول، وإلا فكيف تكون المرآة، إذا لم تعكس صور المرئيات"[١].

ويتشبث المستشرقون وصوفية الغربيين بالتصوف الفارسي خاصة دراســـة وبحثـــاً واعتناقاً لأنه يمثل الدين العالمي عندهم "استطاع الدين الفارسي أن يتمثل كثيراً مـــن الأديان ويمهد للنظم العالمية التي ستظهر فيما بعد"[٢]. وليس غريباً تعلقهـــم بهـــذا الدين الفارسي أو دينهم الجديد ــ التصوف العالمي ــ خاصة أنه دعوة عامة إلـــى هدم الفواصل الكبرى التي تضع للإسلام ذاتيته الخاصة مما يؤدي إلى انصهاره في أتون مايسمى بالتصوف العالمي[٣]، وتغيب أهم ماتميز به الإسلام عن هذه العقائـــد المحرفة والوضعية ألا وهو التوحيد ونبذ ماتنطوي عليه ديانات العالم مـــن حلـــول واتحاد وعقائد التناسخ وغيرها. يقول أحدهم "إذا سلمنا أن النصرانية المعروفة تمثل في رهبانيتها قالب التصوف والعقائد الهندوسية والبوذية تمثل الـــسلوك العـــام لـــه. وفلسفة مع إدراك أن الدين اليهودي عامة وبكافة فرقه دين منغلق[٤].

٣- إضعاف المسلمين وزرع الفرقة بينهم:

اتجه المستشرقون إلى دراسة العالم الإسلامي في كل شئونه من عقائـــد وعـــادات وأخلاق، وثروات ليتعرفوا على مواطن القوة فيه فيضعفوها وإلى مواطن الـــضعف فيغتنموها[٥] فأولى الاستشراق اهتمامه بالدراسات الفلسفية المتصوفة وإذاعتها رغبة في أن تكون أفكارها عاملان في بلبلة أفكار المسلمين، وإدخال أفكار غيـــر أصـــلية

---

[١] مثنوي جلال الدين الرومي ــ الكتاب الأول ــ ص٧٦ ــ ترجمة الدكتور محمد عبدالسلام كفافي.

[٢] فارس والعالم القديم ــ إيليف ــ ص٣٥.

[٣] انظر الإسلام في وجه الغريب ــ أنور الجندي ــ ص٢٦٨.

[٤] التصوف والفلسفة ــ ولتر ستيس ــ ص١٥١.

[٥] انظر الإسلاميات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين ــ أبوالحـــسن النـــدوي ــ ص١٦ ــ وانظـــر الاستشراق والخلفية الفكرية ــ الدكتور محمود حمدي زقزوق ــ ص٤٨ ــ وانظر الإسلام في وجه التغريب ــ أنور الجندي ــ ص١٥٥ ــ وانظر الاستشراق ــ إدوارد سعيد ــ ص٦٨ ومابعدها.

عن الإسلام وقد اجتمعت عدة وسائل استشرفها المستشرق من التصوف تمكنه من إضعاف المسلمين. فنادوا بدعاوى:

أ- الإسلام يدعو إلى العزلة.

ب- ليس هناك إسلام واحد وإنما تعددية إسلامية.

أ- الإسلام يدعو إلى العزلة:

مايميز التصوف العام بين أغلب معتنقيه أنه يدعو إلى العزلة ونبذ الحياة الدنيوية والعزوف عنها والانطواء على الذات الإنسانية بحثاً عن الذات الالهية. والانغماس في تجارب تصور للصوفي الغيبة عن هذا العالم الفاني والاتصال بالعالم الروحاني المثالي.

وهذه ثغرة في التصوف الإسلامي نفذ منه المستشرقون إلى الوسط الاجتماعي الإسلامي بدعوى أن الإسلام دعى المسلمين إلى الانصراف عن الدنيا ومظاهرها ودعاهم إلى تركيز العمل من أجل الآخرة ونعيمها المقيم"[١] والمستشرق يعي أن الإسلام دعا إلى هدفين من وجود الإنسان على هذه الأرض، عبادة الله تعالى وحده وعمارة الأرض، إلا أن المستشرق لايرى من الحقيقة إلا نصفها، لذا "عمد المستشرقون إلى تكييف الإسلام على أنه نزعة روحية إلى تحسين الإنسان والعمل على صفاء نفسه، يستتبع أيضاً إبعاد الإسلام عن مجالات علاقات الأفراد بعضها ببعض في نظام عام يعبر عنه بالدولة أو الأمة أو الحكومة"[٢].

---

[١] انظر الوحدة والتنوع ــ جرونبام ــ ص١٢٨.

[٢] الفكر الإسلامي الحديث ــ محمد البهي ــ ص٥١.

ب- دعوى تعددية الإسلام:

ينادي المستشرقون بأن الإسلام ليس واحداً، إنما هناك تعددية في الإسلام على المستوى الإقليمي والفكري والتاريخي وعلى حسب اختلاف العوامل الثقافية التي تأثرت بها الشعوب المسلمة في فهم القرآن، والتي تقسم الإسلام إلى إسلام رسمي وإسلام شعبي أو إسلام شيعي وآخر سني وثالث صوفي ورابع فقهي، أو إسلام قديم ووسيط وآخر حديث معاصر[١]، وغير ذلك من التقسيمات التي تدعو إلى إثبات أن الإسلام وإن بدا واحداً فهو متنوع بتنوع أطياف شعوبه[٢].

وقد استشرف المستشرق كل دخيل إلى الإسلام من أفكار أجنبية نفذت إليه، فسعوا إلى تسجيلها وشرحها كأنها حقائق إسلامية مقررة، ولعل أهم مادعى إليه المستشرقون أن غلاة الصوفية هم الذين حملوا لواء نشر الإسلام بين الشعوب الآسيوية والأفريقية يقول هاملتون جب "فرأينا أن توسع الإسلام نحو رقع جديدة في الشرق والجنوب في آسيا وأفريقيا إنما هو نتيجة لجهود الجمعيات الصوفية"[٣]، ولايستغرب سبب هذا الاهتمام بهذه الفرقة أو هذا الاتجاه الفكري المنحرف واغتنامه لأنه يحقق تذويب الهوية الإسلامية يقول "كانت الجمعيات الصوفية متسامحة أحياناً كثيرة بالنسبة للأعراف التقليدية وأنماط التفكير المضاد للتطبيق الدقيق لأصول الإسلام"[٤].

٤- الذاتية في البحث الاستشراقي للتصوف الإسلامي:

يمثل العالم الإسلامي للرجل الغربي "الآخر" في مقابل "الأنا" لذلك مثل العالم الإسلامي في خيال المستشرق "دور الكاشف عن الغيرية وعن الآخر، وهو الخصم الجواني الذي هو أكثر قرباً من أن يمكن اعتباره غريباً وأكثر تماسكاً وصلابة من أن يستطاع تذويبه"[٥]، من خلال هذه النظرة إلى المسلمين انبعث المستشرقون من

---

[١] انظر كتاب الوحدة والتنوع ــ لجرونباوم. فهو يقدم الإسلام من هذا المنظور في كافة فقراته.

[٢] انظر الفكر الإسلامي الحديث ــ الدكتور محمد البهي ــ ص٨١ ــ وانظر أزمة الاستشراق المعاصر ــ الدكتور محمد خليفة حسن ــ ص٢٤١

[٣] الاتجاهات الحديثة ــ هاملتن جب ــ ص٥١.

[٤] السابق ــ ص٥٢.

[٥] في الاستشراق الأسباني ــ خوان غوتسيولو ــ ص٣٣ بتصرف يسير.

وراء الذات في دراستهم للإسلام والمسلمين بشكل عام وإلى التصوف بشكل خاص، فإذا هم في دراستهم للإسلام يظهرون تفوقهم وعلو شأنهم وتميزهم، فإن هذه النظرة تنقلب عند دراسة التصوف مما يفسر انجذاب العديد منهم إلى دراسة شخصيات عديدة من غلاة الصوفية "كان ماسينيون، كاثولوكياً متحمساً وقد جره هذا الحماس إلى أنه لم ير في الإسلام إلا الجانب التصوفي الحلاجي حيث رأي فيه مسيحية صوفية يتعاطف معها"[١]، يقول رودي بارت "إن أفضل دراسة التصوف الإسلامي دراسة حاسمة يرجع إلى المستشرق الفرنسي الفذ الذي كان يسترسل في التهويم أحياناً لوي ماسينيون"[٢].

بل وجد ماسينيون في الحلاج عقيدة النصارى في حلول الإله في عيسى عليه السلام وربما دفعه حماسه إلى أبعد من ذلك ليستمر هذا الحلول في أشخاص أخر ولذلك قال "إن الصيحة بالحق تلك الصيحة الكونية وهي صيحة نوح وصالح هي في الأصل في قول الحلاج أنا الحق"[٣]، وربما يرى ماسينيون نفسه أحد تجليات هذا الإله.

كما أعتنى "جوته" بأشعار الشاعر الفارسي الصوفي "حافظ" وعمد إلى ترجمة كتاب "همر بور جشتل" يقول عند هذه الترجمة "كانت الترجمة الألمانية بين يدي وكان علي أن أجد فيها دافعاً يدفعني إلى المشاركة فيها... انطلق بدرجة من العنف شديدة جعلتني أحس في نفسي حاجة ملحة إلى أقصى حد... تدفعني إلى الهجرة إلى عالم خيالي يترك لرغبتي وقدرتي وإرادتي مهمة الاشتراك السعيد فيه"[٤].

سميت هذه الترجمة "الديوان الغربي الشرقي والتي يقول عنها رودي بارت "الديوان رغم تسميته بهذا الاسم الشرقي لايزيد ولاينقص عن أن يكون حواساً شعرية لجوته مع نفسه"[٥].

---

[١] الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ــ الدكتور قاسم السامرائي ــ ص١٣٤.

[٢] الدراسات العربية والإسلامية ــ رودي بارت ــ ص٤٦.

[٣] الإنسان الكامل ــ ماسينيون ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص١٢٠.

[٤] الدراسات العربية والإسلامية ــ ردوي بارت ــ ص١٦. وانظر مقدمة النور والفراشة رؤية غوته للإسلام وللأدبين العربي والفارسي مع النص الكامل للديوان الشرقي ــ الدكتور عبدالغفار مكاوي ــ ص١٠٣.

[٥] السابق ــ ص١٧.

إن بحث المستشرق عن الذات في هذا الإرث الصوفي لايعني مصداقية البحث ولا الأمانة العلمية في نقله، وإنما هو سيرة شخصية للمستشرق يتقمص فيها شخصيات أخرى وجد فيها ذاته، وأن هذا الإرث سواء كان إرثاً صوفياً أو غيره إنما يمثل للباحث الغربي "شيئا أشبه بعلم الآثار يكتشفه الباحثون الأوروبيون بحكم الصدفة، ويصدقون أولا يصدقون في نقله ثم ينسبونه لأصحابه من العلماء المسلمين أو ينسبونه لأنفسهم"[١]. "أما مايهم نقله هو السيرة الشخصية والأنانية للكتاب وأثرها على جمهوره الأوروبي سواء أكان مضيئاً أو على العكس"[٢].

٥- تمجيد غلاة الصوفية وإعلاء شأنهم:

للاستشراق اهتمام واضح بجوانب معينة من التصوف، كما يولي شخصيات عدة في التصوف الاهتمام وخاصة ممن نادوا بأفكار تناقض عقائد الإسلام كالحلول والاتحاد عند أشخاص كالحلاج والسهروردي المقتول وابن عربي وابن سبعين، وتصويرهم بأصحاب الفكر الحر الذي ألجم في انطلاقاته يصور المستشرق تلك الانطلاقات الفكرية بمثابة الحلول للعديد من الموضوعات التي كان يثيرها المتكلمون.

يقول أحد المستشرقين عن معالجة الأشعري[٣] لموضوع الاختيار والجبر "ليس إلا حملة بائسة إذا قارناها بالجواب العميق الذي أتى به المتصوفة، والذي يمثل هذا الرد غاية تطور الأفكار الشعبية الأصلية"[٤] ويقول هاملتون جب[٥] مصوراً الفقهاء عاجزين عن مجاراتهم "انطلق العلماء على دروب الصوفية وانحط مستوى مقاومتهم إذا صح التعبير وبدأ الفقه يتلاءم مع العقيدة الصوفية، وضعفت القلعة من

---

[١] إنتاج المستشرقين ــ مالك بن نبي ــ ص١٠.

[٢] في الإستشراق الأسباني ــ خوان غوتسيولو ــ ص٣٣ ومابعدها.

[٣] أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر، الأشعري، اليماني، البصري إمام المتكلمين، برع في الاعتزال، ثم كرهه وتبرأ منه، ورد على المعتزلة وفضحهم، له تصانيف جمة تقضي له بسعة العلم، توفي سنة (٣٢٤هـ).

انظر سير أعلام النبلاء: ٤٨/١٠ ــ وانظر تاريخ بغداد: ٣٤٦/١١.

[٤] الدين ــ ويكنز ــ ضمن تراث فارس ــ ص٢٠٨.

[٥] هاملتون الكساندر روكسين جب، مستشرق إنجليزي ــ ولد في الإسكندرية، ودرس وتخصص في اللغات السامية في اسكتلنده، زار الشرق زيارة طويلة، عين محرراً لدائرة المعارف الإسلامية، اعتنى بالأدب العربي في أغلب مؤلفاته، توفي سنة (١٩٧١م) ــ انظر موسوعة المستشرقين: ص١٧٤.

داخلها"[1]. بل إن المستشرقين يفرقون بين غلاة الصوفية أنفسهم حسب قربهم وبعدهم من أهدافهم وقد وجد من المستشرقين من يرد على هذا الرأي "كانت الآراء الشفوية موجودة بين الشعوب التي دخلها الإسلام حتى أخذ مذهب أهل السنة يتكون على مهل ويتبين أنها لاتلتئم مع الإسلام وأخذ يستبعدها من جملة الآراء الكلامية الإسلامية"[2].

يقول براون "من الواجب علينا أن لانخلط هذا الشيخ السهروردي بالشيخ المتقدم عنه شهاب الدين يحيى بن حبش مؤلف كتاب حكمة الاستشراق فإنه كان من أهل الكرامات وأصحاب الخوارق.. ويبدو لي أن السهروردي المقتول كان خيراً من سميه من حيث عبقريته وسلامة طبعه ومقدرته على الإبداع"[3]

---

[1] الاتجاهات الحديثة ــ هاملتن جب ــ ص٥٢.

[2] مذهب الجوهر الفرد ــ أوتولبريتزل ــ ضمن مذهب الذرة ــ ص١٤٥.

[3] تاريخ الأدب في إيران من الفردوس إلى السعدي ــ براون ــ ترجمة الدكتور إبراهيم الشواربي ــ ص٦٣٢.

المبحث الثالث: موقف المستشرقين من نشأة التصوف في الإسلام وتطوره

أولاً: تاريخ ظهور التصوف عند المستشرقين:-

يعد لويس ماسينيون مرجعاً أساسياً في دراسة التصوف، ويعول عليه العديد من المستشرقين في دراستهم حوله، وقد اعتمد رأيه في دائرة المعارف الإسلامية في تحديد أول ظهور لكلمة صوفي حيث قال" بداية القرن الثاني ورد لفظ الصوفي لقباً مفرداً لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، إذ نعت به جابر بن حيان[١] وهو صاحب كيمياء شيعي من أهل الكوفة له في الزهد مذهب خاص، وأبو هاشم الكوفي[٢] المتصوف المشهور، أما صيغة الجمع الصوفية التي ظهرت عام (١٩٩هـ ــ ٨١٤م) في خبر فتنة قامت بالإسكندرية فكانت تدل قرابة ذلك العهد فيما يراه المحاسبي والجاحظ[٣]على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي يكاد يكون شيعياً نشأ في الكوفة، وكان عبدك الصوفي[٤] آخر أئمته وهو من القائلين بأن الإمامة بالتعيين، وكان لايأكل اللحم وتوفي ببغداد عام (٢١٠هـ ــ٨٢٥م) وإذن كلمة صوفي كانت أول أمرها مقصورة على الكوفة"[٥].

---

[١] جابر بن حيان بن عبدالله الكوفي، أبو موسى الطرطوسي، فيلسوف كيميائي ــ اتصل بالبرامكة، ألف كتاباً يشتمل على ألف ورقة نسبها إلى جعفر الصادق، له مؤلفات كثيرة، توفي سنة (١٩٠هـ).
انظر فوات الوفيات: ٢٧٥/١ ــ وانظر الأعلام: ١٠٣/٢.

[٢] أبو هاشم الكوفي، مشهور بكنيته، من قدماء زهاد بغداد، جلس إليه سفيان الثوري.
انظر صفة الصفوة: ٤٢٦/١.

[٣] أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، أخذ عن النظام، وثمامة بن أشرس، عرف بقوة حفظه، وحرصه على مطالعة الكتب، توفي سنة (٢٥٠هـ). انظر سير أعلام النبلاء: ٣٠٨/٨ ــ وانظر وفيات الأعيان: ٢٢٤/٢.

[٤] عبدك الصوفي، نسب الملطي إليه فرقة باسمه أطلق عليها العبدكية، وذكر أنهم حرموا الدنيا كلها إلا مايقتات به. انظر التنبه والرد: ص١٠٧-١٠٨.

[٥]انظر الإسلام والتصوف ــ لويس ماسينيون ــ ص١٥.

من العرض السابق لماسينيون يوضح أن التصوف نبع من الكوفة من خلال التـشيع ممثلاً في شخصيات كجابر بن حيان وعبدك الصوفي وإلى هـذا الـرأي صـرح كوربان بقوله "إن التصوف والتشيع باعتبار أن في كليهما تجاوزاً للتفـسير الفقهـي للشريعة وصموداً ينطلق من الباطن هما تعبيران عن أمر واحد لقد وجد صـوفيون شيعة منذ البداية إذ ظهر بين جماعة الكوفة شيعي اسمه عبدك كان أول من حمـل اسم صوفي"[١] مع مخالفة كوربان في أول من أطلق عليه لقب صوفي يوافق الباحث الإنجليزي الصوفي نكلسون ماسينيون في تاريخ أول ظهور لكلمة صوفي بأن "كان مدلول كلمة صوفي متواضعاً يوم جرت على الألسنة لأول مرة حوالي نهاية القرن الثاني الهجري"[٢].

وكذلك براون "يبدو أن هذا اللفظ لم يكن قد استخدم بعد حتى أواسط القـرن الثـاني الهجري/ نهاية القرن الثامن الميلادي... وأنه استخدم لأول مـرة فـي حـق ابـو هاشم"[٣].

وكاردوفو[٤] "ظهر أول لقب بالصوفي في الإسلام حوالي منتصف القرن الثاني من الهجرة، وكان هذا الرجل عابداً يكنى بأبي هاشم توفي سنة ١٥٠هـ"[٥].

ويتجاوز هذا التاريخ قليلاً المستشرق آدم متيـز "فـي عـام ٢٠٠هـ ظهـرت بالإسكندرية طائفة يسمون الصوفية.. وتـرأس علـيهم رجـل مـنهم يقـال لـه أبوعبدالرحمن الصوفي"[٦].

---

[١] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ هنري كوربان ــ ص٨٤.

[٢] الصوفية في الإسلام ــ نكلسون ــ ص٢.

[٣] تاريخ الأدب في إيران ــ البابان ٣-٤/٣١٥.

[٤] البارون برنارد كارادي فو، مستشرق فرنسي، عين أستاذاً في المعهد الكاثوليكي في بـاريس، حيـث درس اللغات الشرقية وخاصة العربية، وهو من مؤسسي مجلة الشرق المسيحي، له مؤلفات فـي دراسـة العقيـدة الإسلامية، توفي سنة (١٩٥٣م). انظر موسوعة المستشرقين: ص٤٦٢.

[٥] الغزالي ــ ص١٦٠.

[٦] الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ــ ١٧/٢.

إلا أن جولد تسيهر يخالف جمهور المستشرقين ويرجع بظهور اللفظ إلى النصف الثاني من القرن الأول "في عصر الخليفة عبدالملك بن مروان[١] على أقل تقدير حيث بدأ فيه استعمال كلمة صوفي التي أطلقت فيما بعد على أشياع حركة الزهد"[٢] ووافقه الفردبل "تم الانتقال من الزهد إلى التصوف في الإسلام على نحو غير مشعور به عند نهاية القرن الأول وبداية الثاني للهجرة"[٣].

ثانياً: أسباب ظهور التصوف وعلاقته بالزهد:

يتفق المستشرقون على أقل تقدير أن التصوف ظهر في أواخر القرن الأول الهجري، وعلى ذلك فإن التصوف لم يعرف في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولايمكن إرجاعه إليه، إلا من شذ منهم، ويذهب بروان إلى أن نسبة التصوف إلى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم هي "فرض لايلقى استحساناً وقبولاً لدى العلماء الأوروبيين"[٤]، كما أنهم متفقون على أن الزهد كان معروفاً وسط الجماعة الإسلامية الأولى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد صحابته وكذلك في العصر الجاهلي.

ويعد أول من ذهب إلى التفريق بين الزهد والتصوف من المستشرقين الفرد فون كريمر في كتابه تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام[٥]، وإليه ذهب جولد تسيهر متأثراً برأي ابن خلدون بأن "الأول ظهوراً الزهد وهو قريب من روح الإسلام ومذهب أهل السنة، والثاني التصوف بمعناه الدقيق، ومايتصل به من كلام في المعرفة والأحوال والمواجيد والأخلاق"[٦]. وفرق نكلسون كذلك بين هذين النوعين فذكر التصوف

---

(١) عبدالملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية، الخليفة الأموي كان عابداً ناسكاً بالمدينة قبل تولية الخلافة، توفي سنة (٨٦هـ). انظر فوات الوفيات: ٢/٤٠٢-٤٠٤. وانظر سير أعلام النبلاء: ٤/٤٤٨.

(٢) العقيدة والشريعة ــ ص١٣٦.

(٣) الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ــ ص٣٧٥.

(٤) تاريخ الأدب في إيران ــ البابان ٣-٤ ــ ص٣١٧.

(٥) أنظر مقدمة أبو العلاء عفيفي ــ لكتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون.

(٦) العقيدة والشريعة ــ ص١٢٩ ومابعدها ــ وانظر مقدمة أبو العلاء عفيفي. لكتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه.

والزهد "الصوفية الأوائل كانوا زهاداً وادعين، أكثر منهم صوفية"[١]، وأخذ به في دائرة المعارف الإسلامية "الزهد الكف عن المعصية وعما زاد عن الحاجة، وترك مايشغل عن الله ثم الكف عن أمور الدنيا جميعاً بتجلية القلب وهنا ندخل في الصوفية"[٢].

الزهد عند المستشرقين:-

يذهب المستشرقون إلى أن الزهد كان معروفاً ومنتشراً قبل الإسلام، بل قبل النصرانية يقول جرونباوم "كانت نزعة الزهد قد رانت على الشرق الأدنى في العصر النصراني ومن قبل العصر النصراني"[٣].

ويفرق المستشرقون بين الزهد الذي تطور إلى التصوف وبين الزهد الذي عرف به رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته، يقول نكلسون عن تعريف الزهد عند غلاة الصوفية "الذين لهم دراسة بالكتّاب المتصوفة ليسوا في حاجة إلى أن يعلموا أن تعاريف هؤلاء غامضة وأن الكلمة الواحدة قد تشيع بين الكثير من المدلولات يتسع الخلف بينهما أو يضيق حسب الجهة التي نظر إليها منها"[٤].

ويصف كلود كاهن الزهد الذي عرف بين التابعين من خلال زهد الحسن البصري بأنه "لم يعتزل الناس ولم ينكر الحياة الاجتماعية المألوفة ولم يأنف من اتخاذ المواقف الفعالة النشيطة، وهو لايملك نظرة في الاتحاد بالذات الإلهية ولايناهض الاتجاه العقلي، كان يحاول أن يعيش مستقيماً وأن يحمل أصحابه على الاستقامة في عيشهم"[٥].

إلا أن المستشرقين يرجعون الزهد إلى النصرانية، وأن رهبان النصارى هم الذين بثوا روح الزهد والتنسك في الجزيرة العربية، يقول جولد تسيهر "إن الزهد المسيحي

---

[١] الصوفية في الإسلام ــ ص٥.

[٢] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٥٣٥٨/١٧.

[٣] حضارة الإسلام. ص١٦١.

[٤] الصوفية في الإسلام. نكلسون. ص٤١.

[٥] تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ كلود كاهن ــ ص١٧٣.

كان في بداية انتشار الإسلام أو في نماذج الزهد للمسلمين وأقربهم إلى حسهم.. والتجارب التي تشير لتلك النفوس اكتسابها بمخالطتهم المسيحيين أصبحت دون ريب مدرسة الزهد في الإسلام"[١].

ويفرق نكلسون بين دور الكنيسة وبين الرهبان من النصارى في نشر الزهد يقول "غرست المسيحية لا الكنيسة المسيحية، بذور الزهد في بلاد العرب قبل البعثة المحمدية وظل أثرها يعمل عمله في تطور الزهد في الإمبراطورية الإسلامية في عصورها الأولى"[٢].

وأهم مايميز هذه الجماعات الزاهدة عند المستشرقين:

١- تغليب الإحساس بالخطيئة، واصطحاب الرهبة من يوم القيامة وعذاب النار.
٢- الفرار من الدنيا ومقاطعة المسلمين الذين انغمسوا في الترف والتراث.
٣- إرهاق الجسد بالصيام نهاراً وإحياء الليل بالصلاة وتلاوة القرآن.
٤- يتعرى الفقير والزاهد عن وجوده الشخصي فلا ينسب إلى نفسه عملاً أو إحساساً أو صفة.
٥- تغيب فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق والذي نتج عن التأمل في الله واحاطته بكل شيء.
٦- نادرين وعلى سبيل الاستثناء في الجماعة الإسلامية الأولى.
٧- يسمى هؤلاء الزهاد بالقراء والبكائيين الذين يبكون ندماً على ذنوبهم[٣].

---

[١] العقيدة والشريعة ــ جولد تسيهر ــ ص١٣١.

[٢] في التصوف الإسلامي وتاريخه. نكلسون. ص٤٣.

[٣] انظر العقيدة والشريعة ــ جولد تسيهر ــ ص١١٩ ــ وانظر حضارة الإسلام ــ جوستاف جرونبام ــ ص١٦١ ــ وانظر الصوفية في الإسلام. نكلسون. ص٥ ــ وص٤١ ــ وانظر الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ــ الفرد بل ــ ص٣٦٩.

أسباب ظهور التصوف:-

يرجح المستشرقون ظهور الزهد والذي تطور إلى التصوف إلى أسباب:

السبب الأول: النقمة والسخط والاعتراض على مظاهر الترف التي سادت مجتمع المسلمين، وإيثار العزلة والفقر. فذكر جولد تسيهر أن ذلك "السخط والاستهجان حملهم على اتخاذ موقف خاص لايحيدون عنه وهو نبذ كل غاية دنيوية"[١]، وقال براون "شاع من أمر التجمل والتزين، فأطلق البسطاء من إتباع خلفاء التابعين ألسنتهم بالاعتراض شيئاً فشيئاً على عبادة الدنيا وتكالب المعاصرين عليها، وكان يطلق على هؤلاء المعترضين الصوفية"[٢].

ويرى كلود كاهن سبباً آخر مع الترف "وهو ظهور التصوف تجاه إثراء الطبقات الاجتماعية العليا وانحطاطها الأخلاقي بعد أن استولت على الحكم"[٣].

السبب الثاني: تصفية النفس للكشف عن الذات الإلهية وهو ماذكره ماسينيون "الواقع أن منشأ النزوع إلى التصوف هو ثورة الضمير على مايصيب الناس من مظالم لاتقتصر على مايصدر عن الآخرين، وإنما تنصب أولاً وقبل كل شيء على ظلم الإنسان نفسه، وتقترن هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأي وسيلة، يقويها تصفية القلب من كل شاغل"[٤].

ويزيد الفرد بل الفناء في الذات الإلهية "يسعى لتوجيه روحه إلى الموجود الأعلى والفناء فيه"[٥] وجرونباوم يجعل الغاية الفهم لحقيقة الموجود الأعلى "أخذت جماعات من الفانين تدأب وراء الحصول على فهم وجداني كحقيقة الله وجوهره"[٦].

والتعرف على الذات الإلهية والانغماس فيها يعاني منه الصوفي في طريقه إلى تحقيقها خاصة في الفكر الصوفي النصراني وهو ماأشار إليه برغسون "يظهر التصوف في النقطة التي قد يكون التيار الروحي الساري في المادة ــ الإنسان ــ

---

[١] العقيدة والشريعة. ص١٣٠.

[٢] تاريخ الأدب في إيران ــ البابان ٣-٤ ــ ص١٣٨.

[٣] تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ ص١٧٣.

[٤] الإسلام والتصوف ــ ص١٨.

[٥] تاريخ الفرق الإسلامية ــ ص٣٧٢.

[٦] حضارة الإسلام ــ ص١٧٢.

أراد البلوغ إليها ولكنه لم يستطيع أن يبلغها... إننا لانفهم الحياة إلا إذا رأيناها تسعى إلى شيء لايمكن بلوغه ويبلغه المتصوف الكبير"[١].

السبب الثالث: الثورة على الجدل الكلامي: يرجح نكلسون "الجدل الكلامي ونزاع الأمة وافتراقها إلى مرجئة وقدرية وجبرية ومعتزلة وأشاعرة، وكل النظريات الفلسفية التي تأثرت بلاهوت الإغريق وفلسفتهم، كان لها رد فعل قوي ففي مطلع القرن الثالث الهجري نلمح الأدلة البينة للخميرة الجديدة ــ التصوف ــ تضطرب في أثنائه"[٢].

ويذهب إلى هذا الرأي دي بور[٣] "لم يكن أهل الورع من المسلمين جميعاً ليجدوا في علم الكلام ماتطمئن به نفسهم وأحب أهل التقى أن يتقربوا إلى ربهم من طريق آخر.. نشأت عن ذلك مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف"[٤].

ثالثاً: أصول التصوف عند المستشرقين:-

تعد نشأت التصوف ومصادره وأصوله من أهم القضايا التي أثارت الخلاف بين المستشرقين، بل قد أدت إلى نوع من النزاع بين المختصين منهم بالتصوف وحمل بعضهم على الأمر درجة التسفيه يقول رودي بارت عن ذلك الخلاف بين ماكس هورتن[٥] وبين لويس ماسينيون "نشر هورتن في مجلة الجمعية الشرقية الألمانية تحت عنوان فيه مبالغة وتكبر هو "محض فيلولوجي لمحاولات ترجمة نصوص صوفية للحلاج" مقالاً نقد فيه نتائج أبحاث ماسينيون اعتبر اللاكونية وتعاليم المايا المكونات الأساسية لأفكار الحلاج واعتبر الحلاج نفسه مفكراً من الطراز

---

[١] منبعا الأخلاق والدين ــ هنري برغسون ــ ص٢٢٧.

[٢] الصوفية في الإسلام ــ نكلسون ــ ص٩.

[٣] دي بور، من أساتذة الفلسفة في جامعة امستردام، له مؤلفات عن الفلسفة الإسلامية، وله مقالات في دائرة المعارف الإسلامية، ودائرة المعارف الدينية، توفي سنة (١٩٤٢م).
انظر المستشرقون: ٣١٧/٢.

[٤] تاريخ الفلسفة في الإسلام ــ دي بور ــ ص١٠٨.

[٥] ماكس هورتن، مستشرق ألماني، عني بالفلسفة وعلم الكلام في الإسلام، أصدر عدداً كبيراً من الدراسات والترجمات، غلب عليها الخلل وسوء الفهم بسبب ضعفه في اللغة العربية، توفي سنة (١٩٤٥م).
انظر موسوعة المستشرقين: ص٦١٨-٦٢٠ ــ وانظر المستشرقون: ٤٣٦/٢.

البراهماني"[1] وليس من الغريب هذا النزاع إذ أن التصوف بما يكتنفه من الغموض، وبما يحتويه من سلوكيات ورياضيات وعقائد اشتملت عليه العديد من المذاهب والملل الدينية، وظهوره في منطقة عرفت بالتنوع الديني الممتزج. ولعل أهم الأصول التي أبرزها المستشرقون كما يلي:

أولاً: الأصل الإسلامي:ـ

يرجع بعض المستشرقين التصوف إلى الإسلام وأنه نبع من داخله، من القرآن الكريم وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ثم نهج الصحابة رضوان الله عليهم ولعل أهم ماستندوا عليه هو إيمانهم بوجود مايسمى بالتصوف العالمي يقول ماسينيون "التصوف ماخلا منه قطر من الأقطار أو أمة من الأمم"[2].

ويذهب نكلسون إلى أن بذور التصوف تكمن في كل دين حتى الإسلام "لو أن الإسلام قد انقطع تماماً عن كل صلة بالأديان والفلسفات الأجنبية لكان من الحتم أن يقوم فيه لون من التصوف ذلك لأن فيه بذورها"[3].

١- النسبة إلى القرآن الكريم:

يقول نكلسون أن "القرآن مهما كان مغاضباً للتصوف فإني لا أكاد أجد عندي القبول للرأي الذي يذهب إلى أنه ليس في القرآن أصل للتفسير الصوفي للإسلام"[4].

٢- النسبة إلى الرسول:

وفي الموسوعة البريطانية يرجع "الصوفية في الإسلام إلى محمد صلى الله عليه وسلم"[5] وهو رأي كلود كاهن "تستطيع أن نجد في الإسلام بالذات عوامل قابلة للنمو في هذا الاتجاه الصوفي، فالرسول تلقى الوحي وهذا أمر اختص به دون غيره،

---

[1] الدراسات العربية والإسلامية ــ رودي بارت ــ ص٤٧.

[2] الإسلام والتصوف ــ ماسينيون ــ ص١٦.

[3] الصوفية في الإسلام ــ نكلسون ــ ص٥٢٥.

[4] الصوفية في الإسلام ــ نكلسون ــ ص٢٦.

[5] Encyclopedia Britannca-21/523 .

ولكنه لايمنع الآخرين من الإقتداء به ثم إمكانية تفسير بعض القصص القرآنية وبعض الأحاديث"[١].

٣- فعل الصحابة:

ذهب بعض المستشرقين إلى نسبة التصوف إلى الصحابة فذكر ماسينيون "حفظ لنا الجاحظ (البيان) وابن الجوزي (صفة الصفوة) أسماء نيف وأربعين زاهداً عاشوا في ذلك العهد ــ القرنين الأولين للهجرة ــ وكان في إبطانهم العبادات دلائل بينه على حياة التصوف"[٢].

وفي دائرة المعارف الإسلامية "يشير الصوفية إلى أنه كان بين الصحابة رجلان يعدان بعد السابقين إلى التصوف هما أبوذر وحذيفة"[٣]. وأرجع المؤرخ ول ديورانت التصوف إلى أنه "دعوة إلى بساطة أبي بكر وعمر الخطاب"[٤].

ومنهم من أرجعه إلى الإسلام عموماً وذهب إلى ذلك ماكس هورتن في بحث له متأخر نشره عام ١٩١٦ "في مسألة أصل الصوفية وبدايتها" يقول بأن عالم الأفكار والتصورات الإسلامية ينبغي أن يفهم أولاً من خلال الإسلام نفسه دون أن يعني هذا استبعاد التأثيرات الأجنبية المباشرة"[٥].

ومنهم من أرجعه إلى طبقة الحياة المتقشفة التي كان تسود شبه الجزيرة العربية ممثلاً في حياة العربي القاسية "إن الطبقة الفقيرة التي كانت بوجه عام أكثر الطبقات تمسكاً بقوميتها ودينها مالت إلى كره الترف والعادات الأجنبية وطالبت بالعودة إلى التقشف الذي كان عليه العرب في سالف العهد"[٦].

---

[١] تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ كلود كاهن ــ ص١٨٣ بتصرف يسير.

[٢] الإسلام والتصوف ــ ماسينيون ــ ص١٦. ووافقه ماجد فخري ــ أنظر كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٣١.

[٣] دائرة المعارف الإسلامية ــ ٢٦٨/٥.

[٤] قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ٢١٤/١٣.

[٥] الدراسات العربية الإسلامية ــ رودي بارت ــ ص٤٧.

[٦] فارس والعرب ــ ليفي ــ ضمن تراث فارس ــ ص١١٠.

وقد قام ماسينيون لإثبات نظريته الخاصة في أصل التصوف ونشأته ببحث في مصطلحات التصوف وإرجاعها إلى مصادرها الأولى ـ الكتاب والسنة ـ ليظهر بذلك العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في الإسلام وكان لها تأثير في تكوينه وتطوره وانتهى في بحثه إلى أن مصادر هذه المصطلحات أربعة:

١- القرآن وهو أهمها.
٢- العلوم العربية، الحديث والفقه والنحو وغيرها.
٣- مصطلحات المتكلمين الأوائل.
٤- اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة الميلادية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية[١].

وورد في موسوعة الأديان "استنتج بعض العلماء (المختصين في التصوف الإسلامي) الغربيين المتقدمين خطأ أن التصوف (علم الأسرار) متنافر متعارض مع عقيدة التوحيد وفي رأيهم الصوفية ظهرت في الإسلام إثر الاتصال مع الديانات الكبرى في العالم خاصة النصرانية والبوذية"[٢].

وهذا الرأي قوبل بشيء من الاعتراض من قبل بعض المستشرقين فذهب الفرد بل إلى أن "محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن زاهداً ولا صوفياً لكنه بين أن الآخرة هي الغاية التي يجب أن يستعد لها المؤمن وعلى هذا أن لايتعلق بالدنيا الفانية. ومن المفهوم أن يلهم هذا الإزدراء لمتع الحياة الدنيوية، بعض المسلمين الأول وأن يقودهم إلى الزهد بتفسير مبالغ فيه لتعاليم النبي"[٣].

وبالرغم من ميل كلود كاهن إلى إمكانية تعلق التصوف بطبيعة الرسول صلى الله عليه وسلم وسيرته وإمكانية تفسير القرآن وفق مرئياتهم فهو يصرح بأنه "لم تنسب

---

[١] Essay on the origins of the Technical Language of Islamic Mysticism, P.34-38.

[٢] The Encyclopedia of Religion- 13/105 .

[٣] الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ـ الفردبل ـ ص٣٦٨.

المتصوفة إلا إلى أولئك المسلمين الذين أذاعوا[١]بين الناس وسلكوا في حياتهم مسلك الزهد وصفاء السريرة والتوكل على الله"[٢].

ويذهب براون وهو العمدة في دراسة فارس وعقائدها بين المستشرقين "أن نسبة التصوف إلى الرسول صلى الله عليه وسلم هو الاعتقاد السائد بين الصوفية والمسلمين المتفقين معهم قلباً وقالباً، وهذا الفرض لايلقى استحساناً وقبولاً عند العلماء الأوروبيين"[٣].

وبين أن ماستدل به غلاة الصوفية من أحاديث كحديث "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق كي أعرف" أنه قد يكون موضوعاً واستشهادهم على تفسير الآيات التي وردت في القرآن كقوله تعالى: (فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) [الأنفال : ١٧])... ولاداعي من الاسترسال للاستنتاج أن الله هو الفاعل المطلق... وبالرجوع إلى أقدم وأدق المصادر المرتبطة بحياة الرسول وتعاليمه وإمعان النظر فيها يتأكد لنا أنه لايمكن أن يُدعى بالصوفي أو أن تسند إليه العقائد الباطنية"[٤]. وينفي كاردوفو ذلك "لايصدر التصوف الإسلامي عن القرآن ومايظهر في الإسلام من تصوف نجد له مصادر غريبة عن الإسلام"[٥].

ثانياً: الأصل النصراني:ـ

يعتبر فون كرمر أول من نادى بأن التصوف ذو أصول نصرانية واعتبر التشابه بين سلوكيات غلاة الصوفية في العبادات وسلوكيات الرهبان النصارى دليلاً على ذلك يقول عن التصوف المعتدل "هذا اللون من التصوف غالباً مايقترن بالاعتكاف والرياضة والزهد والورع، هو لون من التصوف ظهر أول ماظهر بين العرب ولم

---

[١] ربما يعني كلود كاهن أولئك الذين وصفوا أنفسهم بأنهم من أهل التصوف أو صنفوا في ذلك ونشروا ميلهم إلى هذا النوع من السلوك المبالغ فيه عما كان عليه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.

[٢] تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ كلود كاهن ــ ص١٨٣.

[٣] تاريخ الأدب في إيران ــ براون ــ ٣-٤ ــ ص٣١٨.

[٤] السابق ــ نفس الصفحة.

[٥] الغزالي ــ ص١٥٧.

يكن له نفوذ خارجي وإذا كان له نفوذ خارجي فإنه نفوذ المعتكفين في الصوامع من المسيحيين لا نفوذ الأفكار الإيرانية واليونانية والهندية"[١]. واستدل بـ"الأقوال المأثورة عن الصوفية على أنها ثمرات نمت ونضجت في بلاد العرب تحت تأثير جاهلي حيث كان كثير من العرب الجاهليين نصارى"[٢]. وإلى ذلك ذهب ريتشاربل "لايمكن إغفال أن بذور الزهد العملي قد دخلت إلى المسلمين من الخارج.. التصوف الإسلامي في بداياته كان مأثراً بالرهبان النصارى"[٣].

وهو رأي نكلسون الأول: "كثير من نصوص الإنجيل ومن الأقوال المنسوبة إلى المسيح مقتبس من أقدم تراجم الصوفية والرهبانية، والمسيحيون كثيراً مايظهرون في مقام المعلمين... وقد رأينا أن ثوب الصوفي الزي الصوفي مسيحي الأصل ونذور الصوم عن الكلام والذكر ورياضات الزهد الأخرى لعلها أن ترد إلى هذا الأصل نفسه وفيما يتصل بمذهب الحب الإلهي"[٤].

ويذهب متز إلى أن "الصوفية بحثت عن حاجات جديدة في الدين منذ القرن الثالث الهجري، وسرعان ماتقدمت لسد هذه الحاجات الديانات القديمة التي كانت دائماً مستترة وراء ستار ظاهري ولاسيما الديانة المسيحية"[٥]. ويقول كاردوفو "إن مذهب الزهد الذي انتحله التصوف ليس سوى الزهد النصراني.. وأن شكل التصوف الذي صار مسيحياً نصراني الأصل"[٦].

وقد أعترض على هذا الرأي من المستشرقين كقول نكلسون " لكننا مع اعترافنا بأن المسيحية كان لها أثر في تشكيل التصوف في صورته الأولى لانرى أن في أقوال

---

[١] تاريخ الأدب في إيران ــ براون ــ ٣-٤ ــ ص٣٣٣.

[٢] الحياة الروحية ــ محمد حلمي ــ ص٤٥.

[٣]The Original of Islam in its christaian envioranment. P.201.

[٤] الصوفية في الإسلام ــ نكلسون ــ ص١٣.

[٥] الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ــ أدم متنر ــ ١٣/٢.

[٦] الغزالي ــ ص١٥٩.

متصوفة الزهاد أمثال إبراهيم بن أدهم وداود الطائي[١] والفضيل بن عياض[٢] وشقيق البلخي[٣] مايدل على أنهم تأثروا بالمسيحية أو بأي مصدر أجنبي آخر إلا قليلاً"[٤].

ثالثاً: الأصل الفارسي:ــ

يذهب المستشرقون إلى أن لفارس الفضل الأكبر في قيام الدولة الإسلامية، وأن أغلب التيارات الفكرية التي ظهرت في المجتمع الإسلامي إنما كانت عقائد فارسية انبثت بين المسلمين. يقول جورنباوم " أمد فارس العقل العربي بمجموعة من الفكرات والذكريات إن إطلاعهم على التاريخ الفارسي قد جعل الدولة الإسلامية وريثة لتطور آخر"[٥] ويقول جوزف شاخت[٦] "كان النصف الثاني من القرن الأول للإسلام قد شهد بداية التأثيرات الإيرانية والهيلنستية[٧] ووصلت هذه العملية إلى ذروتها في القرن الثاني، وبرزت آثارها أول الأمر في مضمار الشريعة وبعد بضعة

---

[١] أبو سليمان، داود بن نصير الطائي، جالس أبا حنيفة، وعرف عنه طول الصمت والعزلة، توفي سنة (١٦٥هـ).

أنظر الرسالة القشيرية: ص٢٨١ ــ وانظر فوات الوفيات: ٢/٢٦٥-٢٦٦.

[٢] الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر، أبو علي، المجاور بحرم الله، من أئمة الزاهدين، ارتحل في طلب العلم، روى عن خلق كثير، وحدث عنه عبدالله بن المبارك، وابن عيينة، وعبدالرزاق، وغيرهم، توفي سنة (١٨٧هـ).

انظر سير أعلام النبلاء: ٦/٥١٠ ــ وأنظر وفيات الأعيان: ٢/٢٦١-٢٦٢.

[٣] أبو علي، شقيق بن إبراهيم البلخي، من مشايخ خراسان وكان أستاذ حاتم الأصم، كان من أبناء الأغنياء، فترك التجارة وأخذ طريق الزهد، توفي سنة (١٩٤هـ).

أنظر الرسالة القشيرية: ص٢٦٤ ــ وانظر صفة الصفوة: ٢/٢٩٢ ــ وانظر فوات الوفيات: ٢/١٠٥.

[٤] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٣.

[٥] حضارة الإسلام ــ جوستاف جرونباوم ــ ص١٥.

[٦] جوزف شاخت، مستشرق ألماني متخصص في الفقه الإسلامي، بعد حصوله على الدكتوراه، انتدب للتدريس في الجامعة المصرية لتدريس فقه اللغة العربية، حصل على الجنسية البريطانية، إلا أنه انتقل إلى هولنده، اشترك في الإشراف على دائرة المعارف الإسلامية ثم انتقل إلى أمريكا. توفي سنة (١٩٦٩م).

انظر موسوعة المستشرقين: ص٣٦٦ ــ وانظر المستشرقون: ص٢/٤٦٩.

[٧]هيلينستيه, هي مزيج من الحضارة الإغريقية التي بسطت نفوذها على الأراضي غير بلاد اليونان. انظر المورد - ص ٤٢١.

عقود ظهرت كتابات أدبية نثرية مكثفة، كالشريعة الإسلامية، مع الحاجات الفكرية والروحية لمجتمع حضري جديد"[١].

ويقول آخر "إن الإسلام الفتى فرض على الشعوب بعد فتحه لبلاد الحضارة الهيلينية عقيدته، لكن التسوية والتغلب على التعارض بين الفلسفة الهيلينية على تنوع صورها وبين الدين الجديد قد تطلب فترة من الزمن أطول من الخضوع الظاهري والانتقال السطحي إلى الإسلام... بقيت في المجتمع الإسلامي آراء الثنوية، الذين انتقلوا إلى هذا الدين وصارت تفعل ماتفعله الذئاب في الغنم"[٢].

أما نسبة التصوف إلى الفرس فأول من ذهب إلى ذلك ثولك والذي زعم أن التصوف الإسلامي مأخوذ عن أصل مجوسي واستدل بالتالي:

١- أن عدداً كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمال إيران بعد الفتح الإسلامي.
٢- كثير من كبار مشايخ الطريق ظهروا في الشمال من إقليم خراسان.
٣- الأفكار الهندية التي نسمع صداها في أقوال بعض غلاة المتصوفة.
٤- مؤسسو التصوف –كفرقة- الأوائل كانوا من أصل مجوسي[٣].

أما دوزي[٤] فالأقرب إلى رأيه أن "التصوف جاء إلى المسلمين من فارس حيث كان موجوداً قبل البعثة المحمدية وأنه جاء إلى فارس من الهند فقد ظهرت في فارس منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن الله ورجوع كل شيء إلى الله"[٥].

ويؤكد ويكنز وجود التصوف في فارس "إن التصوف هو المظهر الأسمى للعقل الفارسي في ميدان الدين"[٦] ويرد ويكنز على رأي نكلسون الثاني والذي استقر عليه

---

[١] مقدمة تراث الإسلام ــ جوزف شاخت ــ ٢٤/١.

[٢] مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين ــ أوتو بريتزل ــ ص١٤٠.

[٣] أنظر مقدمة أبو العلاء عفيفي ــ لكتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه لنكلسون.

[٤] رنهرت دوزي، مستشرق هولندي، عرف بأبحاثه في تاريخ العرب في إسبانيا، وبمعجمه، تضلع في اللغات السامية، بالإضافة إلى اللغات الأوروبية، لقي شهرة واسعة بين المستشرقين. توفي سنة (١٨٨٣م). انظر موسوعة المستشرقين: ص٢٥٩.

[٥] مقدمة أبو العلاء عفيفي لكتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه لنكلسون.

[٦] الدين ــ ويكنز ــ ضمن تراث فارس ــ ص٢١٢.

في "أن التصوف الإسلامي في أغلب خصائصه وليد البيئة المحلية "يقول ويكنز "إن اختبار التعبيرات الخارجية، يبدد معظم الشكوك في أن لفارس الحق في أن تـدعي لنفسها التصوف إلى حد كبير وأن أسماء مثل الغزالي والعطار والرومي وحـافظ[١] ترد إلى الذهن في طواعية لاتتأنى عن ذكر الزهاد العرب القدامى أو حتى عند ذكر شخص كابن عربي على أهميته..." [٢].

وقد رد نكلسون وبراون هذا الرأي فذهب نكلسون إلى "أن القول أن التصوف كـان في جوهره وليد العقل الفارسي يوجب إثبات أمور منها:

أن الذين وضعوا مبادئ المذهب الصوفي كانوا من أصل فارسي، والأمر لم يكـن كذلك إطلاقاً، نعم كان معروف الكرخي من أصل فارسي لكن الكلام في الأحـوال والمقامات وغيرها من المسائل لم يظهر إلا "عند رجال أتوا بعده أمثال أبي سليمان الداراني[٣] وذي النون المصري[٤] اللذين عاشا في الشام ومصر ولـم يجـر فـي عروقهما نقطة دم واحدة من الدم الفارسي على الأرجح"[٥].

ويرى براون أن "أتباع هذا الفرض يرون أن التصوف إنما هو وليد الفكر الإيراني ولما كان إلى حد ما غير مطلعين على السيرة الروحية للأفكار في العصر الساساني فإن من الصعب جداً بناءً على التاريخ وهو المحك الذي نطمئن إليه أن نضع هـذا الفرض موضع اختبار، غير أن أهل التصوف لم يكونوا أول الأمر قط مـن أبنـاء الشعب الإيراني وكان بعض ذوي النفوذ من مشاهير الصوفية في العصور التاليـة

---

[١] شمس الدين محمد المعروف بخواجه حافظ الشيرازي، كان والده يعمل بالتجارة، وتوفي وهو صغير، حفـظ القرآن، واهتم بالشعر، وأشعاره مشهورة في فارس. توفي سنة (٧٩١هـ).
انظر: من روائع الأدب الفارسي ــ د. بديع محمد جمعة ــ ص٣٢٥-٣٢٦.

[٢] الدين -ويكنز -ص ٢١٣.

[٣] أبو سليمان، عبدالرحمن بن عطية، ويقال عبدالرحمن بن أحمد بن عطية العنسي، من أهل داريا مـن قـرى دمشق، روى عن سفيان الثوري وغيره، توفي سنة (٢١٥هـ).
انظر: وفيات الأعيان: ٣٢٨/١ ــ وانظر صفة الصفوة: ٣٣٠/٢

[٤] أبو الفيض: ثوبان بن إبراهيم، ذو النون المصري لقب، أصله من النوبة من قرى أخميم من قرى الـصعيد، أسند أحاديث كثيرة عن مالك والليث بن سعد، وسفيان بن عيينة، توفي سنة (٢٤٦هـ).
أنظر وفيات الأعيان: ١٦٤/١ ــ وانظر صفة الصفوة: ٣٨٧/٢.

[٥] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ص١٣.

أمثال ابن عربي وابن الفارض يتكلون باللغة العربية ولم تكن في عروقهم قطرة دم إيرانية"[١].

ويذهب ماير[٢] إلى رأي يجمع فيه بين أطراف النزاع في هذا الفرض "أن الصوفية القدماء كما تبين من القوائم التي جمعها السلمي[٣] نشأ معظمهم في إيــران ولــيس معنى ذلك بالطبع أن الحركة نفسها قد نشأت هناك" ويرجح ماير "أن التفوق الإيراني في التصوف خلال عهده الأول يرجع إلى أن العرب كانوا أمة ناشئة تميل إلــى أي شكل ثانوي من أشكال التدين ولعل هذا الشكل الثانوي ربما استمال بسهولة عقــول الإيرانيين الذين كانوا من الوجهة الثقافية أقدم من العرب كثيراً"[٤].

ويشير ويكنز إلى هذا الامتزاج بين الإسلام والعقائد والأفكار الفارسية مما أدى إلى ظهور الاختلاف في الأمة ثم الافتراق "خصائص الإسلام في فارس هــي شــديدة العموم غير محدودة أو مميزة وهي بأية حال: التشيع والتصوف ومــذهب القــضاء والقدر"[٥].

رابعاً: الأصل الأفلاطوني الجديد:ــ

---

[١] تاريخ الأدب في إيران ــ براون ــ ٣-٤ ــ ٣١٩.

[٢] ماير ليوي أري، متخصص بالآثار الإسلامية، يهودي، تخرج من جامعة فينيا، واختير رئيساً لمعهد العلــوم الشرقية بالقدس، واستقر نهائياً بفلسطين حتى وفاته، تقلد عدة مناصب إدارية في الجامعة العبرية، توفي ســنة (١٩٥٩م).

انظر موسوعة المستشرقين: ص٥٣٩ ــ وانظر المستشرقون: ص٢٨٦/٢.

[٣] محمد بن الحسين بن محمد بن موسى، أبو عبدالرحمن السلمي، شيخ خراسان النيسابوري، الصوفي، صاحب التصانيف، توفي سنة (٤١٢هــ).

انظر سير أعلام النبلاء: ١٢٧/١١-١٣١ ــ وانظر الرسالة القشيرية: ص٢٦٧.

[٤] الوحدة والتنوع ــ جرونباوم ــ ص٢٩٨.

[٥] الدين ــ ويكنز ــ ضمن تراث فارس ــ ص٢٠٤.

عرف العرب أفلوطين[١] باسم "الشيخ اليوناني"[٢]، وهم من ناحية أخرى لم يعرفوا له كتاباً، ولعل أهم كتبه التي عرفت في العصر الحاضر هي التاسوعات (Ennedaes) وقد لخص فيه أجزاء هي الرابعة والخامسة والتاسعة، وتألف من هذه الخلاصة الممزوجة، كتاب أطلق عليه اسم (أثولوجيا أرسطا طاليس[٣]). كما انتزع منه فصول أخرى أصبحت باسم "رسالة في العلم الإلهي للفارابي[٤]"، هو مستخلص من التساع الخامس، والشذرات الأخرى وضعت باسم "الشيخ اليوناني" درس أفلوطين على أمينوس سكاس[٥] الأفلاطوني السكندري، وقد وضع أفلوطين مذهبه في الإسكندرية واتسم هذا المذهب بروح التصوف السائد عند غيره من معاصريه أمثال فيلون الإسكندري[٦]، [٧].

---

[١] أفلوطين، ولد بين عامي (٢٠٢-٢٠٤م) فيلسوف وثني درس الفلسفة في الإسكندرية على أمونيوس مدة (١١) عاماً، سافر إلى مابين النهرين مع جيش الإمبراطورية، ثم عاد إلى روما حيث بدأ يعطي دروساً في الفلسفة، من دعاة وحدة الوجود الصوفية، توفي سنة (٢٧٠م).

أنظر حياة أفلوطين ــ لفرفوريوس ــ ضمن مقدمة تاسوعات أفلوطين ــ وانظر الفلسفة عند اليونان ــ أميرة حلمي مطر ــ ٤٣٧-٤٣٨.

[٢] الملل والنحل ــ الشهرستاني ــ ص٤٧٥.

[٣] أرسطو طاليس، من فلاسفة اليونان، ومن تلاميذ أفلاطون، وهو معلم الإسكندر المقدوني، تنقسم مؤلفاته إلى نوعين منها خاص بتلاميذه تسمى الكتب المستورة، ومنها خاص بالجمهور، أنشأ مدرسة في أثينا ــ فكان من عادته أن يمشي مع تلامذته في الصباح يتناقشون، فسميت فلسفتهم بالمشائية، توفي سنة ٣٢٢قبل الميلاد.

انظر الفلسفة عند اليونان: ص٢٤٣ ــ وانظر تاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ــ ص ١١٢.

[٤] أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي، من أصل تركي وقيل فارسي، برع في الفلسفة حتى لقب بالمعلم الثاني، وأرسطو العرب، كان متزهداً، شرح مؤلفات أرسطو وحاول التوفيق بين آرائه وآراء أفلاطون، توفي سنة (٣٣٩هـ).

أنظر سير أعلام النبلاء: ٢٣١/١٠ ــ وانظر وفيات الأعيان: ٧٩/٣-٨٠.

[٥] أمنيوس سكاس الأفلاطوني السكندري، كان مسيحياً مرتداً، وهو من أرسى الأفلاطونية المحدثة، إلا أنه نهى تلاميذه عن كتابة شيء عنها، من أشهر تلاميذه أفلوطين. انظر افلوطين عند العرب ــ الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ المقدمة.

[٦] فيلون الإسكندري، أكبر ممثل للفكر اليهودي، المثقف باليونانية في ذلك العصر، من دعاة التأويل المجازي والرمزي للتوراة، يعد أفلاطون التوراة، إذ قرأها وشرحها باليونانية، وألف بها ــ توفي سنة (٥٠م).

انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ــ ص٢٤٧ ــ وانظر الفلسفة عند اليونان ــ ص: ٤٤٢.

[٧] انظر الفلسفة عند اليونان ــ د. أميره مطر ــ ص٤٣٢.

وتكمن أهمية تعاليم وكتب ومذهب أفلوطين في العالم العربي هو النفوذ الذي أمد العرب بالمعرفة الأولى بفلسفة أرسطو طاليس من طريق شراح الأفلاطونية الجديدة أفلوطين وفورفوريوس[١] وأبرقلس[٢].

يرى بعض المستشرقين أن تلك التساعات تتألف من عشرة ميامر تتفاوت في الطول وهو مختصر قام به تلميذ مباشر لأفلوطين[٣]، وكان لشراح الأفلاطونية الجديدة التأثير الفاعل خاصة فورفوريوس، وأبرقلس المنسوب إليه (الخير المحض) أو (الخير الأول)، والذي استخلص من كتاب (عناصر الثاولوجيا) لأبرقلس، والذي استخلصه أحد تلاميذه، أو أحد رجال الأفلاطونية الجديدة ونسبة إلى أبرقلس نفسه[٤]، يقول نكلسون "هذه الكتابات نسبت زوراً (لديونسيوس) القاضي الإيروباغي الذي نصره القديس بولص، وكان راهباً سورياً، وقد حفظ ديونيسوس المزيف هذا بعض شذرات من كتابين هما:

الترنيمات الحبية ومبادئ الثالوجيا لاستاذه استيفن بارسديلي (اصطفان بن صيدلي)[٥] وقد نقلت كتابات ديونيسيوس إلى اللاتينية، على يد يوحنا سكوتس إريجينا[٦] وأقامت تصوفاً نصرانياً في العصر الوسيط موطنه أوروبا الغربية، أما أثرها في العالم

---

[١] فرفوريوس، اسمه ملخوس وثني ولد ونشأ في صور، انضم إلى مدرسة أفلوطين في روما، كان يطرح الأسئلة على أستاذه فيثير القضايا، انصبغت حياته بالزهد، وقد علم الفلسفة اليونانية لزوجته حتى لاتتأثر بالمسيحية، وهو من كتب مؤلفات أفلوطين وقام بشروح على مؤلفات أرسطو. توفي سنة (٣٠٥م).
انظر تاريخ الفلسفة اليونانية: ص٢٩٨ ــ وانظر الفلسفة عند اليونان ــ ص: ٤٥٧.

[٢] انظر أفلاطون عند العرب ــ د. عبدالرحمن بدوي ــ المقدمة.

[٣] انظر الأفلاطونية المحدثة عند العرب ــ د. عبدالرحمن بدوي ــ ص٣٠

[٤] السابق ــ نفس الصفحة.

[٥] أصطفان بن صيدلي، عاش في القرن الخامس الميلادي، كان أستاذاً في مجمع أريوبا جوس، نقل مذهب وحدة الوجود إلى مدينة الرها ونشرها هناك، ورمى بالإلحاد فهرب إلى بيت المقدس حيث نشر آرائه، ونسبها إلى ديونيسيوس الأريوباجي.
انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ص: ١٤-١٥.

[٦] يوحنا سكوتس إريجينا (٨١٠-٨٧٧م) فيلسوف، عمد إلى مزج العقائد النصرانية بالأفلاطونية الجديدة، ناقلاً عن ديونيسيوس المزيف، كما سعى إلى التوفيق بين النصرانية والفلسفة المشائية.
انظر Oxford Dictionary of the Christian Church. P.199-200 ــ وانظر فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ــ ٢/١٥٧-١٥٨.

الشرقي فلم يكن أقل نفوذاً فإنها ترجمت إلى اللغة السريانية بعد ظهورها وانتعشت هذه الكتابات في القرن التاسع الميلادي بالشروح التي ظهرت في هذا اللسان نفسه، وفي النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ نهاية النصف الأول من التاسع الميلادي كان ديونيسيوس معروفاً من نهر دجلة إلى المحيط الأطلسي[١].

ويدعم انتشار الفكر الأفلاطوني الجديد براون "سفر الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد إلى بلاط إيران من الأهمية بمكان فقد كان التصوف الذي ظهر فيما بعد في إيران وأصول عقائد الصوفية كان مديناً لمذهب الأفلاطونيين الجدد"[٢]، وأن وصول الفكر اليوناني إلى المشرق يرجع إلى أوائل العصر العباسي فإن براون يذهب إلى أنه "من المحتمل أن يكون دخول هذه العقائد إلى إيران بدأ في القرن السادس الميلادي"[٣] وذلك حين أغلقت المدارس الفلسفية في أثينا عام ٥٢٩م وطرد أساتذتها والذين تبنوا آراء أفلوطين وتلامذته وشراحه[٤].

وقد ذهب نكلسون إلى ذلك بعد إيراد مقدمات في رسائله حول الإفلاطونية الجديدة[٥]فقال " أليس في هذه المقدمات مايحملنا على التسليم بالنتيجة اللازمة عنها وهي أنه لابد من وجود صلة تاريخية، بين التصوف والفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وهل يمكننا الأخذ بأية نظرية أخرى في نشأة التصوف تفسر الحقائق التي ذكرناها؟ نعم لا أذهب إلى الحد الذي ذهب إليه "مركس" عندما رد التصوف برمته إلى كتابات ديونيسيوس، ولكن انتهيت من بحثي المستقل[٦]إلى نتيجة لاتختلف في مؤداها كثيراً عن نتيجة هي أن التصوف في ناحيته الثوسوفية "المتصلة بالمعرفة" وليد الحكمة

---

[١] انظر الصوفية في الإسلام، نكلسون ــ ص١٧ ومابعدها ــ وانظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون، ص١٥ ــ وانظر الأفلاطونية المحدثة عند العرب ــ عبدالرحمن بدوي ــ المقدمة.

[٢] تاريخ الأدب في إيران ــ براون ــ ٢٥٨/١.

[٣] المرجع السابق ــ نفس الصفحة.

[٤] انظر الفلسفة عند اليونان ــ د.أميرة حلمي مطر ــ ص٤٣١.

[٥] انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٥ ومابعدها ــ وانظر الصوفية في الإسلام ــ ص١٨ ومابعدها.

[٦] لنلكسون، آراء في نسبة التصوف إلا أن رأيه الأخير نسب فيه التصوف إلى الإسلام ممثلاً في القرآن الكريم وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، انظر بحث "التصوف" ضمن تراث الإسلام، إشراف سير توماس أرنولد ــ ص٣٠٣.

اليونانية إلى حد كبير وإن لم يكن نتاجاً يونانياً خالصاً"[1] وبذلك قال براون "إني أقر أن وجه الشبه بين وحدة الوجود الصوفية والفلسفة الأفلاطونية الجديدة أكثر بكثير من وجه الشبه بين وحدة الوجود الصوفية ومذهب الفدا أو المذهب البوذي وهناك احتمال أن يكون الصوفية قد استعاروا عقيدة وحدة الوجود من الفلسفة الأفلاطونية الجديدة"[2]

ويربط جرونباوم التجربة الصوفية والفناء ثم الاتحاد بالذات العليا يقول "إن المرء ليشعر بأن هناك شيئاً يذكره بحديث أفلوطين حيث قال "إن النفس وقد طهرت على هذا النحو تصبح كلها فكراً أو عقلاً، قد تخلصت كلياً من الجسد وتغدو كياناً عقلياً وتكون تماماً من ذلك الصنف الإلهي"[3].

يقول جولد تسيهر عن هذا الاتجاه من الاستشراق وهذا العمل المحموم "الباحثون الإنجليز ولاسيما الأساتذة هوينفليد وبراون ونكلسون الذين قاموا بدراسة التصوف الإسلامي وجعلوا أصله ونموه موضوعاً لدراسة عميقة مستفيضة قد أبرزوا بطريقة دقيقة طابع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة في التصوف الإسلامي"[4]. إلا أن هذا الثناء من جولد تسيهر لهذا الرأي قد واجه نقد من أصحابه فقال نكلسون "ليس الشبه بين هذا المذهب والتصوف مايبرر دعوانا بأن التصوف وليد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة"[5].

وبراون الذي يصرح بقوله "لو سلمنا بوجود علاقة بين الطريقة الأفلاطونية الجديدة والتصوف الإسلامي تبعث عدة أسئلة فرعية إجاباتها عسيرة في حدود مايتوفر من معلومات حالياً منها:

---

[1] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٧.

[2] تاريخ الأدب في إيران ــ إدوارد براون ــ ٣-٤ ــ ١٤٥.

[3] حضارة الإسلام ــ ص١٧٥.

[4] العقيدة والشريعة ــ ص١٤١.

[5] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ص١٣.

١- أي العناصر استعارها الأفلاطونيون الجدد من المشرق أساساً خاصة من إيران، وأدخلوها ضمن عناصر فلسفتهم فقد قال فرفوريوس[١]أن أفلوطين توجه إلى إيران للإطلاع على الطرق الفلسفية التي يعلمونها هناك[٢].

٢- إلى أي حد استطاع الحكماء الأفلاطونيون الجدد السبعة الفارين من ديارهم ولجأوا إلى البلاط الإيراني إلى أي حد استطاعوا إيجاد طريقة في إيران، وإلى أي حد تمكنوا من نشر أفكارهم؟[٣].

٣- في عصر الإسلام الذهبي كان المسلمون يفكرون في تحسين الفلسفة الأفلاطونية الجديدة[٤].

ويتابع براون "وعلى عدم وجود إجابة للسؤالين لايمكن إنكار أن الشرق كان على علم برؤساء العقائد الأفلاطونية الجديدة هذا إن لم نقل أن هذه العقائد قد أخذت من الشرق"[٥].

بل أن بعض المستشرقين وصفوا الأفلاطونيين الجدد بأنهم تلفيقيين "لاشك أن أفلوطين والأفلاطونيين المحدثين كانوا مفكرين تلفيقيين وأنهم أخذوا بلا حساب من مصادر شرقية اختفى بعضها تحت ستار نسبة إلى فيثاغورس[٦] بحكم بقائه زمناً طويلاً في بلاد الإغريق"[٧].

---

[١] قام فرفوريوس بكتابة بحث عن حياة أستاذه حيث لازمه حوالي ست سنوات وقد نشر هذا البحث بعد موت أستاذه بحوالي عشرين عام وذلك عام ٢٩٨م ــ انظر الفلسفة عند اليونان ــ أميرة مطر ــ ص٤٣٧.

[٢] أنظر الفلسفة عند اليونان ــ أميرة مطر ــ ص٤٣٥.

[٣] أنظر تاريخ الحضارة الإسلامية ــ ف. بارتولد ــ ص٧٨.

[٤] من ذلك رسالة العلم الإلهي ــ للفارابي وارتباطها بتاساعات أفلوطين ــ والدراسات والبحوث التي قامت حولها ــ أنظر أفلوطين عند العرب ــ د. عبدالرحمن بدوي ــ ص١٩.

[٥] من ذلك تاريخ الأدب في إيران ــ براون ــ ٣-٤ ــ ص٣٢٢.

[٦] فيثاغورس، فيلسوف يوناني، أنشأ فرقة دينية علمية تشبه الأورفية أو هي أخذت عنها ثم أثرت فيها، يعيش أعضاؤها وفق قوانين خاصة بالمأكل والملبس والصلاة والدرس والرياضة، جعل فيثاغورس العلم الوسيلة لتهذيب الأخلاق وتقديس النفس، قامت الثورة عليه فهرب، كان للفرقة أثر في أثينا في الفلسفة والعلوم.
انظر تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٢٢٠ ــ وانظر الفلسفة عند اليونان: ص ٦٧.

[٧] الفكر العربي ومكانته في التاريخ ــ أوليري دي لاسي ــ ص٢٩.

خامساً: الأصل الهندي:ـــ

ذكر (فون همر) إلى أن ثمة علاقة بين غلاة الصوفية وبين الحكماء العراة الهنود (Gymnosophistes) [١] وإليه ذهب سنوك هيروخونيه[٢]،[٣].

يذهب دوزي إلى أن الأصل الهندي قد تسرب أولاً إلى فارس منذ فترات قديمة ويظهر ذلك في "فكرة صور كل شيء عن الله ورجوع كل شيء إلى الله"[٤].

وذهب (فون كرمر) إلى أن الزهاد العرب الذين لجأوا إلى الاعتكاف والتأمل يختلفون عن أولئك الذين لجأوا إلى طريقة وحدة الوجود ويؤكد "أن التصوف بالمعنى الصحيح للكلمة كما يبدو من تصرفات الدراويش المختلفة قد نشأ على أساس من عقائد الهند وأفكارها ومبدأ التصوف ومبناه على الأخص أحد مذاهب الهند الفلسفية المعروف بالفيدانتا[٥] (Vedanta)" [٦].

ويمثل جولد تسيهر الركن الأساسي في هذا الجانب حيث يقول "عند إلقاء نظرة عامة على تاريخ التصوف لايمكن أن نتجاهل هذه المؤثرات بصفتها عوامل ذات أثر نافذ وأقصد بها المؤثرات الهندية"[٧].

ويسوق جولد تسيهر عدة أدلة وهي:

١- نفوذ الآراء الهندية والآثار الأدبية والفكر الديني الإسلامي أثناء الفتوح الإسلامية شرقاً.

---

[١] انظر تاريخ التصوف الإسلامي ــ عبدالرحمن بدوي ــ ص٧ ــ وانظر الصوفية في الإسلام ــ نكلسون ــ ص٦٦.

[٢] سنوك هرخرونيه، تعلم في ليدن، رحل إلى جاوه وأقام بها (١٧) سنة في خدمة الحكومة الهولندية، ورحل إلى مكة وأستقر بها لمدة (٦) أشهر، ترأس كرسي اللغة العربية في ليدن، ويحتل مكانة ممتازة بين المستشرقين، توفي سنة (١٩٣٦م).

انظر المستشرقون: ٣١٥/٢ ــ وانظر موسوعة المستشرقين: ص٣٥٣.

[٣] العقيدة والشريعة ــ جولد تسيهر ــ ص١٤٧.

[٤] انظر مقدمة كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ لنكلسون ــ الدكتور أبو العلاء عفيفي.

[٥] الفيدانتا: كتاب الهندوس, وهو أربعة أقسام, قسم للشعر الكهنوتي, وقسم للشعر الموجه للآلهة, وقسم للأناشيد عند إحراق الموتى, والرابع اناشيد الزواج, التماس البركات. انظر الأديان دراسة تاريخية مقارنة – ص ٨٩.

[٦] تاريخ الأدب في إيران ــ براون ــ البابان ٣-٤ ــ ص١٤٤ ــ وانظر العقيدة والشريعة ــ ص١٤٧.

[٧] العقيدة والشريعة ــ جولد تسيهر ــ ص١٤١.

٢- ترجمة الكتب الأعجمية الهندية والبوذية مثل "بيلاوهر، وبوداسف، وكتاب البد.
٣- قيام المجالس الخاصة بالأدباء والمثقفين والتي يرتادها أفراد يمثلون ميولاً دينية متباينة ولم تخل تلك المجالس من سمنية وهي نحلة بوذية من نحل الهند.
٤- سياحة الرهبان الرحل من الهنود الذين كانوا على كثب من المسلمين في العراق في بداية الخلافة العباسية ووصلوا بلاد الشام في العصر الأموي.
٥- رسم الجاحظ في جلاء هيئة الرهبان السائحين الذين لاينتمون إلى المسيحية فسماهم رهبان الزنادقة.
٦- وجود التشابه بين قصة بوذا[١] وقصة إبراهيم بن أدهم.
٧- نظرية فناء الشخصية في التصوف هي التي تقترب وحدها من الجوهر الذاتي الهندية "أتمان" (Atman) والتي أطلق عليها في التصوف لفظ الفناء والمحو أو الاستهلاك.
٨- للفناء درجات يرتقيها المرء في البوذية، وفي التصوف طريقته أيضاً.
٩- يتفق غلاة الصوفية مع البوذية على أن الصدور عن مبدأ واحد، ويتفقان في أن التأمل "المراقبة في التصوف" يشغل مكاناً مهماً كمرحلة إعدادية.
١٠- حياة التسول التي في التصوف، والتي تدفع برجاله إلى ترك الجماعة، هي صورة تماشي حياة الرهبان السائلين الهنود (السادو).
١١- الخرقة وطقوس منحها للمريد عند قبوله في الجماعة الصوفية تشبه طريقة الاندماج في جماعة "البيكشو" الهندية التي تتم بتسليم الثوب ومعرفة القواعد[٢].

---

[١] بوذا واسمه الحقيقي (سدهارتا غوتاما)، اتفق أنه قبل المسيح بخمسة قرون، وهو أمير، وابن ملك، تورد أناجيله قصصاً عن ولادته، تحول إلى بوذا بعد أن ترك ملكه وولده، وخرج يبحث عن السعادة والتأمل والنسك، يتبع بوذا الشريعة الهندوسية ويأمر بالانصياع لها، من تعاليمه السياحة، والتسول.
انظر الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى: ص٧١ ــ ٨٥ ــ وانظر دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند: ص٦٣٨.

[٢] انظر العقيدة والشريعة ــ ص١٥ ومابعدها.

وهذا قول كل من ريتشار هارتمان[١]، وماكس هورتن ووضعا أدلة على ذلك القول ووافق الفردبل بل أساتذته فقال "علينا أن نقول مع أستاذة الاستشراق مثل جولد تسيهر وسنوك هرخرونيه، وكرمر، أن تأثير الهند في التصوف الإسلامي كان عظيماً وخصوصاً في القرون الأولى"[٢]، وقد استدل ماكس هورتن بالتالي:

أ- كتب في سنة ١٩٢٧، و١٩٢٨ مقالين حاول أن يثبت في الأولى بعد تحليل تصوف الحلاج والبسطامي والجنيد أنه مشبع بالفكر الهندي.

ب- البحث الثاني يؤيد نظريته عن طريق بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثاً فيلولوجياً، وينتهي إلى أن التصوف الإسلامي هو بعينه مذهب الفيدانتا الهندية[٣].

واستدل ريتشار هارتمان:

١- وجود مراكز الثقافة القديمة التي كانت منتشرة في مناطق ظهر فيها التصوف.
٢- نشر مقالاً في مسألة أصل التصوف سنة ١٩١٦م وخلاصته: التصوف الإسلامي مدين للفلسفة الهندية التي وصلت إليه عن طريق مترا وماني[٤] من جهة وللقبالة اليهودية والرهبنة المسيحية والأفلاطونية الحديثة.
٣- معظم أولئك رجال التصوف من أصل غير عربي.
٤- ظهور التصوف أولاً بخراسان.

---

[١] رتشار هارتمان، مستشرق ألماني، ساعد في نشر دائرة المعارف الإسلامية، وانتخب عضواً في مجامع كثيرة منها المجمع العلمي العربي بدمشق، توفي سنة (١٩٦٥م).
انظر المستشرقون: ٤٤٥/٢.

[٢] تاريخ الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ـ ص٣٧٢.

[٣] انظر مقدمة ترجمة كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه ـ أبو العلا عفيفي.

[٤] ماني بن فاتك الحكيم، ظهر في زمان شابور وذلك بعد عيسى عليه السلام، وقتله بهرام، ، أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية، كان مجوسي الأصل، قال بأن العالم مصنوع من أصلين قديمين النور والظلمة.
انظر الفهرست لابن النديم ـ ص٤٥٦ ـ وانظر الملل والنحل للشهرستاني: ص٢٦٨ ومابعدها.

٥- تركستان كانت قبل الإسلام مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية والغربية وقد صبغت أهلها لما أسلموا بصبغتها القديمة.
٦- الرضا عند غلاة الصوفية فكرة هندية، واستعمال الزهاد المسلمين للمخـــلات في سياحتهم واستعمالهم للسبح عادياً هذا عادتان هنديتان"[١].

ويرجح ول ديورانت التصوف إلى أصول كثيرة "منها نزعة الزهـــد عنـــد فقـــراء الهندوس... وازدهرت حركة التصوف في بلاد الفرس بنوع خاص ولعـــل ســـبب ازدهارها فيها قربها من بلاد الهند"[٢].

وقد رد هذا الأصل من قبل براون ونكلسون، فيذهب براون إلى أنه وإن ظهر تشابه بين بعض عقائد غلاة الصوفية التي تطورت كثيراً وبين بعض المـــذاهب الهنديـــة وخاصة فدنتاسرا (Vedantasra) وأن هذا التشابه لايجعل أصل الاثنين واحد يقـــول "بالرغم من وجود نوع من تبادل الأفكار بين الهند وإيران زمن الساسانيين إلا أنـــه لايمكن إثبات أن نفوذ الهند قد سرى في إيران أو غيرها من الممالك الإسلامية فـــي عصر الإسلام، ولم يكن للهند من نفوذ إلا بعد بلـــوغ التـــصوف أقـــصى مراحـــل الكمال"[٣].

ويذهب نكلسون إلى أن "القول بأن التصوف مستمد من الفيدانتا لايمكن الأخذ به إلا على أساس تاريخي فيجب:
١- البحث في الأثر الذي تركه الفكر الهندي في الفكر الإسلامي في الوقت الذي ظهر فيه التصوف.
٢- البحث إلى أي حد تتفق الحقائق المقدرة المتصلة بتطور التطور مع الفرض القائل برده إلى أصل هندي"[٤].

---

[١] انظر مقدمة في التصوف الإسلامي ــ أبو العلاء عفيفي.
[٢] قصة الحضارة ــ ٢١٥/١٣.
[٣] تاريخ الأدب في إيران ــ براون ــ البابان ٣-٤ ــ ٣١٣.
[٤] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ص١٣.

وذهب ويكنز إلى صعوبة إثبات نفوذ الأفكار الهندية من خلال الفرس إلى العالم الإسلامي سالمة في وقت "ساد فيه هواية الاستشراق وعناية الأمم الجرمانية بأبحاث الأجناس"[١].

سادساً: الأصل الباطني: الغنوصي:ـ

يصور هنري كوربان التصوف "أنه جهد لاستبطان الوحي القرآني وقطعية مع الدين الشرعي المحض وعيش لتجربة النبي الحميمة كما حدثت ليلة المعراج"[٢] ويذهب أصحاب هذا الرأي إلى انتشار الباطنية في تلك المناطق خاصة بين الفرس والنصارى فيذهب كلود كاهن إلى أن "النساطرة بعد أن أخرجوا من بلادهم بآل ساسان وألمت بهم أزمة اجتماعية تأثرت بحركة مزدك[٣] في القرن الخامس"[٤].

ويذهب بارتولد إلى أن امتزاج النصرانية بالوثينة أدى إلى وجود الغنوصية ويقول "أزدهر في القرن الخامس الميلادي مذهب يدعى مدرسة اللاهوت الإيرانية، أثرت كثيراً في انتشار النصرانية وتقويتها في إيران". فلقد ولد الكاتب السرياني بردسان (١٥٥م-٢٢٢م) وثنياً ثم تنصر ثم ارتد إلى الوثنية ثانياً وحاول التأليف بين الفلسفة والوثنية المسماه الغنوصية (Gnsoticisme) وبين بعض الآراء النصرانية ولاريب في أن آراءه قد أثرت في المانوية في إيران في القرن الثالث"[٥].

ويجعل كوربان التصوف صورة من صور الباطنية التي ظهرت في الاتجاه الشيعي يقول "أعطت الفكرة الباطنية التي هي أساس التشيع وأصل بنيانه أعطت أكلها وأثمرت خارج الوسط الشيعي الخالص، لقد أثمرت لدى الصوفية كما أثمرت لدى

---

(١) الدين ــ ويكنز ــ ضمن تراث فارس ــ ص٢١٢.

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ هنري كوربان ــ ص٨٤.

(٣) مزدك، ظهر في أيام قباذ والد أنوشروان، قتله أنوشروان بعد أن اطلع على مذهبه، إذ كان إباحياً يدعو إلى استباحة الأموال والنساء، وأنه ليس لأحد ملك ودعى إلى الإنعكاف على الشهوات.

انظر الفهرست: ص٢٧٩ ــ وانظر الملل والنحل ــ ص٢٧٥.

(٤) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ ص١٨.

(٥) تاريخ الحضارة الإسلامية ــ ص٤٥.

الفلاسفة فالتبطن الصوفي ينزع إلى عيش السر الأساسي لنطق القرآن بين ثنايا النص القرآني وهذا العيش ليس بدعة صوفية من بدع الصوفية"[١].

ويخالف نكلسون كوربان في نسبته غلاة الصوفية إلى غلاة الشيعة وإن تساهل في احتمالية ردها إلى غنوصية[٢] النصرانية يقول "إنه وإن أعوزنا الدليل الحاسم هنا، فإن المقام الملحوظ الذي تحتله نظرية المعرفة "Gnosis" في تفكير الصوفية الأولين تفترض اتصالاً بالغنوصية المسيحية"[٣].

ويستدل نكلسون على الأصل الغنوصي في التصوف بأمور:ـ

١- والدي معروف الكرخي كانا صابئين نسطورين يقيمان في البطائح البابلية بين واسط والبصرة.
٢- معرفة غلاة الصوفية الأوائل "اسم الله الأعظم" وتعليمهم مريديهم به.
٣- استعارة غلاة الصوفية المتقدمين من المانوية لفظ "صدّيق" والتي أطلقوها على شيوخهم.
٤- الاعتقادات المتأخرة عند غلاة الصوفية في تأثير النور والظلمة في ظواهر الأشياء والتي ترجع إلى ثانوية ماني"[٤].

ويتفق آدم ميتز مع كوربان على أن الاتجاه الباطني وجد في التصوف المنفذ الذي يتسرب من خلال إلى المجتمع المسلم[٥].

ولم يتوقف العديد من المستشرقين أمام هذا الأصل طويلاً باستثناء كوربان.

سابعاً: أصل علم الكلام:ـ

---

[١] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ هنري كوربان ــ ص٥٩.

[٢]الغنوصية – "مذهب ديني معرفي, ظهر في الشرق الأقصى, ثم انتشر في الهيلينستيه في الشرق الأدنى وهناك الغنوص.

[٣] الصوفية في الإسلام ــ نكلسون ــ ص١٩.

[٤] انظر السابق ــ نفس الصفحة.

[٥] انظر الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ــ ص١٤/٢.

ذهب ماسينيون إلى تأثير علم الكلام الذي ساد وانتشر في الفترة التي تزامنت مع ظهور التصوف كفرقة "لم يجد الصوفية بد من الرجوع إلى الألفاظ التي استعملها الفقهاء لعهدهم فاستعاروا منها في شتى المواطن مصطلحات حوروها بعض الشيء دون أن يحددوا لها معنى مثل التوكل، المعرفة، الفناء، عين الجمع، الولاية.. وقد انتهج التصوف الإسلامي في عهده الأول هذا السبيل فألقى بنفسه في مزالق ماوراء الطبيعة التي عرض لها المتكلمون الأول، وفي مسائل الجوهر الفرد، والمادية والاتفاق وهي مباحث تنكر روحانية النفس بل بقاءها، وتخلط بين الوحدة والجودية والوحدة العددية مما ينبني عليه بالضرورة أن تسلك المدرسة الصوفية الأولى في زندقة حلولية"(١).

من النص السابق يتضح أن ماسينيون لايجعل علم الكلام أصلاً مستقلاً وإنما جعله مؤثراً في التصوف ومغذياً له.

موقف المستشرقين من تطور التصوف:-

يرجع أغلب المستشرقين بداية التصوف إلى الزهد مثل جولد تسيهر(٢)وبراون(٣)وآربري(٤)ونكلسون(٥)وماسينيون(٦)ومارتن لنجز(٧).

يقول نكلسون "ترجع نشأة التصوف في الإسلام إلى حركة الزهد العظيمة التي ظهرت تحت تأثير المسيحية في القرن السابع الميلادي... وقد احتفظت هذه الحركة بطابعها الإسلامي إلى حد كبير بالرغم من أن منها بعض النواحي الخارجة على روح الإسلام"(٨).

---

(١) الإسلام والتصوف ــ ص٢١.

(٢) العقيدة والشريعة ــ ص١١٩ ومابعدها.

(٣) تاريخ الأدب في إيران ــ الجزء الأول ــ البابان ٣-٤ ــ ص٣١٤.

(٤)Sufism-P95.

(٥) في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٣ ــ الصوفية في الإسلام ــ ص٤.

(٦) الإسلام والتصوف ــ ص١٦.

(٧) What is Sufism?, P.101.

(٨) في التصوف الإسلامي ــ ص١٦.

وفي موسوعة الأديان الحافز لهذا الزهد والذي تطور إلى التصوف عــدة عوامــل "تغير الأحوال السياسية والاجتماعية في ظل حكم بنـــي أميـــة وانتقــال العاصـــمة الإسلامية من المدينة إلى دمشق وتتابع الفتوح الإسلامية التـــي أدت بـــدورها إلـــى الثراء الباذخ أدت إلى ردت فعل على الحياة الدنيوية للأمويين فكان الزهـــد رغبـــة للعودة إلى آيات ومعاني القرآن"[١].

ويرى ماسينيون أن الزهاد مروا بثلاث أزمات أدت إلى تطور الزهد إلى التصوف "كانت الأولى في وقعة صفين.. وانقسام المسلمين إلى شيعة والخوارج، فتشكل ببطء شديد نخبة صغيرة في البصرة هي أهل السنة والجماعة تنـــادي بعـــدم المخـــاطرة بتمزيق الأمة الواحدة.

المرحلة الثانية: بعد مائة عام بردة فعل من هذه النخبة الصغيرة السنية انضم أهـــل الحديث أو السلفيون جميعاً في حركة سياسية هي الزيدية التي حاولت جمع الـــشيعة والسنة في الساحة الفقهية والتي انهارت في عام (١٤٥هـــ) (ثورة النفس الزكية).

المرحلة الثلاثة: عند أهل الحديث في نهاية القرن الثاني الهجري من حاجـــة إلـــى التطهر الأخلاقي فقد نجم من حالات الفتن الـــسياسية والاختلافـــات فـــي التأويـــل والتفسير الفقهية بين أهل العقيدة، إلى حالة من الحزن والوجيعة بين المؤمنين وتجمع العديد منهم في غربة طواعية في جماعات منعزلة تقية ومتعففة"[٢].

ويصور جولد تسيهر تطور الزهد إلى التصوف "تخط حركة التصوف على ســـبيل التدرج صادرة عن الزهد البسيط المتخلي عن العالم، ماضية فـــي طريـــق أفكـــار الفيض الإلهي المعروفة في الأفلاطونية المحدثة، وهي أحد منـــابع المعرفـــة عنـــد الصوفية حتى تصل إلى إحساس يتصاعد إلى ذروته بالشوق المحّوم إلى الله والحب المضطرم لله، ومن هنا إلى الحالة المثالية من الاستغراق، وفناء الوجود الشخـــصي صُعداً في حقيقة الله لتصب أخيراً في مذهب الحلول"[٣].

---

[١]The Encyclopedia of Religion, 13/105.

[٢] آلام الحلاج ــ ص١٠٢.

[٣] مذاهب التفسير الإسلامي ــ جولد تسيهر ــ ص٢٠٠.

التطور التاريخي للتصوف عند المستشرقين:-

كان تجمع النساك والزهاد والبكاؤون والقصاص المتفرقين والذين لارابط بينهم البداية الفعلية لظهور التصوف عندما ماسينيون[1]، ويصور الفردبل مايمارسه الصوفي هو "ماأصبح يسمى باسم التصوف"[2].

يقول ماسينيون "كان التصوف في أول عهده يدور حول نقطتين أولهما أن العكوف على العبادة يولد في النفس "فوائد" هي الحقائق الروحية، وثانيتها أن علم القلوب يفيض على النفس "معرفة" تنطوي على استعداد الإرادة لتلقي هذه الفوائد"[3].

وقد رسم نكلسون تطور التصوف التاريخي كالتالي:ـ

١- نزعة الزهد القوية التي سادت في العالم الإسلامي في القرن الأول الهجري حيث سارت هذه الحركة وفقاً لقواعد الدين أول الأمر مع بعض المبالغة في الالتزام بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم.

٢- نهاية القرن الثاني وهي بداية ظهور الزهاد أمثال إبراهيم بن أدهم والفضيل بن عياض وشقيق البلخي... هذا النوع من التصوف من المحتمل أنه وليد لحركة الإسلام ذاته وأنه كان نتيجة لازمة لفكرة الإسلام عن الله وهي فكرة لم ترضي ذوي النزعات الروحية من المسلمين وتصوفهم المعتدل بالرغم من أنهم ذهبوا في أساليب الزهد والرضا إلى أبعد حد ممكن. وأحب القوم الله ــ سبحانه وتعالى ــ لكن خوفهم إياه كان أقوى وأشد.

٣- القرن الثالث تصوف في صورة جديدة تختلف عن سابقتها وهي صورة لايمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه نجدها في أقوال معروف الكرخي يظهر فيها آثار لايتطرق إليها الشك مصدرها أفكار جديدة لاتزال حتى اليوم العنصر الأساسي في التصوف الإسلامي"[4].

---

[1] الإسلام والتصوف ــ ص١٧.

[2] تاريخ الفرق الإسلامية ــ الفردبل ــ ص٣٧٤.

[3] الإسلام والتصوف ــ ماسينيون ــ ص٢٠.

[4] انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٣-٥.

وفي دائرة معارف الأديان، يظهر تطور التصوف من خلال الأشخاص:

١- الحسن البصري[١] يمثل الزهد في الدنيا والخوف منها والتحذير من فتنتها مع الانخراط في المجتمع وتعليم الناس والاندماج في المجتمع والزواج وترك العزلة.

٢- التوكل والاستسلام لإرادة الله وأهم من يمثلها إبراهيم بن أدهم، إلا أنه نبذ ما حدث في التصوف كالسؤال والاعتماد على الآخرين في المؤنة.

٣- انطلاقة التصوف من صدق الزهد إلى الحب الإلهي وتحويل الزهد إلى وسيلة للوصول إلى هذه الدرجة، وإذا كان الخوف من النار والرغبة في الجنة هدف الزهاد والسابقين فإن رابعة العدوية[٢] حرفت هذه الرغبة إلى جعل ممارسة الزهد والحب الغاية والمطلب الأساسي.

٤- ذو النون المصري وإليه يرجع ظهور المقامات والأحوال وترجع فكرة "المعرفة" أو "الغنوص" أو مايسمى "العلم اللدني" والذي ربط مع العلم.

٥- أبويزيد البسطامي "ظهور الشطحات".

٦- الحلاج تمثل مقولته "أنا الحق" وادعائه الألوهية مساوياً للشرك إن لم يكن عودة إلى الحلول النصراني"[٣].

وإلى هذا التقسيم ذهب ماجد فخري إلا أنه يرى أنه ومنذ الجنيد بدأ "ظهور الحاجة إلى الارتفاع فوق الزهد والتحليق في أجواء التجربة الروحية الفسيحة لكن مع وجود

---

[١] الحسن بن أبي الحسن، واسمه يسار البصري أبو سعيد، أمه مولاة أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، رأى بعض الصحابة، ولم يسمع من أحد منهم ــ كان جامعاً عالماً، رفيعاً عابداً ناسكاً، كثير العلم فصيحاً، توفى سنة (١١٠هـ).

انظر تذكرة الحفاظ: ٧٢/١ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٦٤١/٤.

[٢] أم عمرو، رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية، مولاة آل عتيك الصالحة المشهورة، كانت من أعيان عصرها، وأخبارها في الصلاح والعبادة مشهورة، حدث عنها سفيان الثوري، وتوفيت سنة (١٣٥هـ)، وقيل سنة (١٨٠هـ).

انظر وفيات الأعيان: ٣٢٨/١ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٤٠٤/٦.

[٣] The Encyclopedia of Religion, 13/106-107.

الدعوة إلى أن غاية الإنسان الفكرية والروحية هي إدراكه التام لوجوده من حيث هو فكرة في الذهن الإلهي (آية الميثاق) سابقة لخلقه في الزمان والفرار مـن العـرض الزائل، وفي هذه المرحلة يصعب تعيين مدى التأثير الدخيل في هذه النزعة"[١].

ويعد القرن الثالث أهم الفترات التي اعتنى بها المستشرقون في دراستهم للتـصوف يقول كلود كاهن عن هذه الفترة "انصرف الناس إلى تنمية الطوائف الصوفية التـي جمعت بين تعاليم الإسلام وبين تمارين غريبة عليه في غالب الأحيان وموروثة عن أهالي آسيا الوسطى فضمت في صفوفها عدداً من المشعوذين بقدر ماضـمت مـن المؤمنين الصادقين"[٢].

ويقول ميتز "من خلال التصوف وفي القرنيين الثالث والرابع عادت إلى الظهور كل علامات المذهب الغنوصي الأول من علوم سرية، وتنظيم للجمعيات السرية، وإنشاء المقامات في المعرفة والقول بصدور الموجودات عن الله وبالتوازي والتقابـل بـين العالمين، وظهور خصائص الحكمة البابلية القديمة، ونشوء مذاهب تتردد بين الزهد والإباحة وتصور الكمال والسمو الروحي على أنه طريق"[٣].

ويقول جرونباوم "كان الصوفية بقبولهم الشريعة مع استمـساك بتحفظـات هامـة وحطهم من قدر القيمة الدينية للعقل والبرهان العقلي يثيرون على أنفسهم الآخـرين وقد أصبحوا في (القرن العاشر الميلادي ــ الرابع الهجري) أقوى قوى روحية بين الناس يثيرون حرباً شعواء من قبل علماء الأصول الرسميين"[٤].

ويصور المستشرق الفرد بل هذه القوة والخطورة يقول "كان لابد من انقاذ الإسـلام من خطر التصوف المتزايد لكن لم يكن بالإمكان القضاء عليه، كلما زادت العقوبات على كبار الصوفية، زادت قوة تأثيره على روح المؤمنين، لهذا لم يكن ثم منـاص من إيلاج التصوف في الإسلام وكانت تلك من مهمة الصوفية المعتدلين"[٥].

---

[١] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٢٦.

[٢] تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ ص٢٦٩.

[٣] الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ــ ١٤/٢.

[٤] حضارة الإسلام ــ ص١٧٧.

[٥] تاريخ الفرق الإسلامية في شمال أفريقيا ــ ص٣٧٥.

ولمس المستشرقون خطورة تطور التصوف على العالم الإسلامي يقول براون "اتخذ التصوف في إيران بصفة خاصة اتجاهاً حاداً في طريق وحدة الوجود.... واعتقد أن المبني الفلسفي الذي أوجبه التصوف تدريجياً بحيث يمكن أن يطلق عليه فلسفة هـو في معظمه الأفلاطونية الجديدة"[١].

ويشير كلود كاهن إلى تطور التصوف وفق اتجاهات سياسية يقول: "انصرف الناس إلى تنمية الطوائف الصوفية ومن هذه الطوائف المنظمة التي مولتها المؤسسات الدينية الوفيرة، سوف تنبثق فيما بعد الأسرة الصوفية التي استعانت بالقوات التركمانية لإنشاء الدولة الفارسية الحديثة"[٢].

ويرجع المستشرقون تطور التصوف وظهوره المتكامل في القرن الثالث إلى صياغة التصوف كعلم له أصوله وأساسياته فيذهب نكلسون إلى أن "ذي النون المصري (٢٤٥هـ) هو أهم رجال الصوفية على الإطلاق بأن يطلق عليه اسم واضع أسس التصوف" واستدل على ذلك بالتالي:

١- الكل قد أخذ عنه وانتسب إليه.
٢- أول من فسر الاشارات وتكلم في هذا الطريق.
٣- له أقوال كثيرة في أن التصوف علم باطن قاصر على الخواص.
٤- من أوائل واضعي الأمثلة الرمزية.
٥- يؤثر عنه أنه أول من وضع تعريفات للوجد والسماع.
٦- أول من عرّف التوحيد بالمعنى الصوفي"[٣].

ونسب هذا الرأي إلى المستشرق "مستر هونفليد (Whinfield)"[٤]. ويشر إليه ماسينيون بقوله "نحو عام (٢٥٠هـ) مال وعظ هذه الجماعات في بغداد وغيرها إلى مزيد من الدقة والتحديد بطرح مسائل نفسانية تتداول علناً في مؤتمرات فكان ذو

---

[١] تاريخ الأدب في إيران ــ البابان ٣-٤ ــ ص١٤٣.
[٢] تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ ص٢٦٩.
[٣] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٨.
[٤] السابق ــ ص٩.

النون ثم يحيى بن معاذ الرازي[١]... أوائل متبعي هذه الطريقة بأسلوب العلماء يعتمدون في ذلك على النزعة المنهجية النقدية الرفيعة"[٢].

وقد تفاوت اعتناء المستشرقين بشخصيات التصوف مبرزين أدوارهم في الفرقة إلا أن أهم الأشخاص الذين وجدوا لهم الدور الفاعل في تطور التصوف هما القشيري والغزالي. يقول الفرد بل "كانت مهمة الصوفية المعتدلة الراغبة في أن يبقوا مسلمين صادقين وأن يحافظوا على التصوف أن يوفقوا بين التصوف والإسلام السني، وتم هذا التوفيق ابتداءً من القرن الخامس على يد رجلين لعبا دوراً أساسياً هما القشيري برسالته التي بعث بها إلى الصوفية في بلاد الإسلام والثاني الغزالي"[٣].

ويقول جرونباوم " في عام (١٠٤٥م) القرن الخامس الهجري عمد القشيري وهو من زعماء الصوفية إلى كتابة رسالته المشهورة رغبة منه في التوفيق بين الطرفين ويمكن أن يقال أن أساس محاولته سد الثغرة القائمة بين التقوى في صورتها الرسمية والتقوى عند الصوفية"[٤].

وأصدر ريتشار هارتمن دراسة خاصة عام (١٩١٤م) عن القشيري للصوفية الرسالة في علم التصوف بين فيها الاتجاهات الفكرية لرجل يمثل صوفية معتدلة تتفق مع الإسلام الحنيف [٥].

وذهب جولد تسيهر إلى أن السبب هو رد فعل من داخل الفرقة الصوفية ذاتها وذلك لشعور الصوفية "بالحاجة إلى أن يلطفوا ولو ظاهرياً من حدة مناقضتهم لعقائد الإسلام وألا يخلقوا في نفوس خصومهم تحاملاً وهمياً يصم الصوفية بجحدهم للإسلام، كما أحسوا بأن الميل المضاد "للاسمية" الغالب على الصوفية أثار قلقاً

---

[١] أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازي، الواعظ، من كبار المشايخ له كلام جيد، ومواعظ مشهورة، توفي سنة (٢٥٨هـ).

انظر وفيات الأعيان: ٣/٢٨٥ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٩/٩ ــ وانظر الرسالة القشيرية: ص٢٧٦.

[٢] آلام الحلاج ــ ص١٠٣ ــ وانظر: The Encyclopedra of Religion, vol,13-P.106 ــ وEncyclopedia Britannica, 21/P623.

[٣] تاريخ الفرق الإسلامية ــ ص٣٧٥ ــ بتصرف يسير.

[٤] حضارة الإسلام ــ ص١٧٧.

[٥] انظر الدراسات العربية والإسلامية ــ رودي بارت ــ ص٤٦.

واضطراباً شديدين رأوا فيه تزايد انحلال التصوف واندثاره، ولدينا أهم الشواهد وأقواها في الدلالة على رد الفعل الداخلي في رسالة الشيخ الصوفي الكبير عبدالكريم القشيري"[١] ويتفق آدم متيز على هذا السبب مع جولد تسيهر[٢].

ويقول كارادفو عن القشيري "يسعى التصوف تحت قلمه أن يثبت سنيته.. ويظهر أن القشيري كان ذلك الرجل الذي فعل أكثر من سواه لتوطيد السنية الصوفية في الإسلام"[٣].

أما الغزالي فيقول جولد تسيهر عن دوره في تطور التصوف "ظاهرة تسرب الآراء الصوفية وانتقالها إلى أهل السنة ترتبط باسم أحد فقهاء الإسلام وهو أبوحامد الغزالي... خلص الغزالي الصوفية من عزلتها التي ألقاها عليها وأنقذها من انفصالها عن الديانة الرسمية، وجعل منها عنصراً عادياً مألوفاً في الحياة الدينية في الإسلام"[٤].

إلا أن جولد تسيهر صور للغزالي دوراً آخر في التصوف، وهو الاتجاه الباطني يقول "فهو في مرحلة التصوف ــ وكانت الأخيرة ــ في تدرج نموه الديني، قد استولى عليه الاقتناع بأن مايكن أن يجلو وجه الحقائق النهائية ليس هو التعمق الفلسفي، وإنما هو الاستغراق الروحي الباطني والإلهام، ومن ثم لم يتمكن أن يمضي مع أخوان الصفا[٥] البصريين لكراهيته تعميم المذهب العقلي الفلسفي بين الطبقات الشعبية، وإن أدى طريقاهما جمعياً إلى نفس النتائج"[٦].

---

(١) العقيدة والشريعة ــ ص١٥٦.

(٢) انظر الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ــ ص٢٧/٢.

(٣) الغزالي ــ ص١٦٤.

(٤) العقيدة والشريعة ــ ص١٥٩ ومابعدها.

(٥) إخوان الصفا، جماعة تألفت في البصرة في القرن الثالث الهجري وضعت لها مذهباً دعت فيه إلى مزج الشريعة الإسلامية بالفلسفة اليونانية، وبذا كونت مجموعة من الرسائل (٥١) رسالة في شتى موضوعات عصرها، تبدأ بالرياضيات، ثم المنطق، فالطبيعيات وتنتهي إلى غلو صوفي يسعى إلى معرفة الله بطريق التأمل والفلسفة وهذا المذهب تلفيقي من مذاهب شتى.

انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ــ ص٣٦ ــ وانظر لسان الميزان: ٦٠٥/٢.

(٦) مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٢٩ ــ بتصرف يسير.

وهذا الرأي ذهب إليه براون في أن دور الغزالي يتجاوز دمج التصوف في الإسلام إلى تطوير التصوف من اتجاه تعبدي تأملي، إلى فلسفي يقول "صب الغزالي وآخرون التصوف تدريجياً في قالب سلوك فلسفي وربطوه بالتسنن إلى حد كبير"[١].

ويرى كاردوفو أن دور الغزالي كان ضمن الحدود السنية يقول "إنه يقرر نظرية معتدلة عن التصوف السني الذي يبعد مذهب وحدة الوجود، والذي يمسك التصوف ضمن حدود سديدة... وهكذا فإن الغزالي يسير على غرار القشيري والأشعري فيوطن السنية الإسلامية"[٢]، كما يصور دور الغزالي بالمدافع عن حقوقهم "كان من حسن حظ المتصوفة أن ظهر فيهم رجل استطاع أن يجمع بين عدد من آرائهم وبين عقيدة أهل السنة والجماعة ويرد إليهم حقوق الأخوة والمساواة في الأمة الإسلامية... إن الفضل في جعل التصوف وجهاً مرموقاً من أوجه التقوى في الإسلام يرجع إلى تآليفه وإلى القدوة الصالحة التي نصبها للناس بسلوكه"[٣]. ويقول كلود كاهن "انتصرت الصوفية عامة في نهاية القرن الحادي عشر بفضل المفكر الكبير الغزالي"[٤].

أما اكتمال التصوف ومدارسه فيقول ماسينيون عن ذلك "في القرن السابع الهجري يبدأ العهد الثالث والأخير في تطور مذهب التصوف وأبرز مدارس الصوفية لهذا العهد هي المدرسة التي أطلق عليها خصومها الوجودية لأنها تدعو إلى وحدة الوجود"[٥].

ويذهب كاردوفو إلى أن التصوف في هذا الطور بلغ توسعه على يد ابن عربي، يقول "أن دور ابن عربي مثل دور موسوعي، وذلك بجمعه أفكاراً من هنا وهناك ومزجه مابينها ضمن منهاج ملائم لطرق تمثل حال روح فلسفية وحال العنعنات

---

[١] تاريخ الأدب في إيران ــ البابان ٣-٤ ــ ص٣٤٤.

[٢] الغزالي ــ ص١٨٥.

[٣] الإسلام منهج حياة فيليب حتى ــ ص١٤٥-١٥١.

[٤] تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ ص١٨٤.

[٥] الإسلام والتصوف ــ ماسينيون ــ ص٢٣.

الأفلاطونية الجديدة ظاهراً، وذلك على حين أتت هذه العنعنات لتنضم إلى القبالا بعد أن جاوزت المدرسة الشرقية الفلسفية"[١].

ويصور بلاثيوس هذا الطور بقوله "من اليسير أن نفهم أن مذهب ابن عربي في الزهد والتصوف هو في نفس الوقت الأساس والقمة في فكره، فإذا كان التجلي الإلهي وهو هدف التصوف هو البديل من العقل الفلسفي واللاهوتي في الكشف عن الحقيقة وبلوغ السعادة القصوى. فإن الزهد والتصوف هما أهم العلوم الزهد بوصفه المدخل ثم التصوف بوصفه الغاية"[٢].

ويمثل دوره عند جولد تسيهر "أنه سلك في كتبه سبل البحث النظري الفلسفي وإن كان في اتجاه صوفي"[٣].

كما وصف ابن عربي بأنه الداعي الحقيقي لفكر الحلاج يقول فيليب حتى[٤] "قتل الحلاج ولكن البدع التي جاء بها بقيت بعده ومن أشهر هذه البدع وحدة الوجود المستمدة من الأفلاطونية الحديثة وأول من ألقى على هذه النظرية شكلها المعهود محي الدين بن عربي"[٥].

ويذهب هانز شيدر إلى أن "الغنوص الإسلامي وجد كماله عند الصوفي ابن عربي والذي وضع مكان التصوف الإسلامي، والذي اتخذ مظهر الوعي الكامل بفضل الحلاج وضع مكانه مذهباً منظماً على أساس خليط هائل من الروايات الغنصوية والتنجيمية ومأشبهها هدفه النهائي رفع كل تعدد وتكثر في الحقيقة العقلية إلى الوجود الأول الإلهي الواحد"[٦].

---

[١] الغزالي ــ ص٢٢٤.

[٢] ابن عربي ــ ص١٠٣.

[٣] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٤١.

[٤] فيليب خوري حتّى، ولد في لبنان، وتخرج من الجامعة الأمريكية ببيروت، حصل على الدكتوراه من جامعة كولومبيا، وعين أستاذاً في الجامعة الأمريكية ببيروت وأستاذاً مساعداً في بعض الجامعات الأمريكية، تخصص في تاريخ العرب ــ توفي سنة (١٩٧٨م).

أنظر المستشرقون: ١٤٨/٣.

[٥] الإسلام منهج حياة ــ ص١٣٦.

[٦] نظرية الإنسان الكامل عن المسلمين ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ هانز شيدر ــ ص٦٥.

تعقيب ورد:-

أولا: نشأة التصوف:-

يعد الزهد المقدمة الفعلية لحركة التصوف المعتدلة. وإذا كان لفظ الزهد ورد في القرآن مرة واحدة قال تعالى: (وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ) [يوسف : ٢٠] قال الشوكاني[١] "أنهم كانوا فيه من الراغبين عنه الذين لايبالون به فلذلك باعوه بذلك الثمن البخس"[٢].

وهو في اللغة "الزهد ضد الرغبة والحرص على الدنيا، والزهادة في الأشياء كلها ضد الرغبة"[٣].

وقد ارتبط الزهد عند إطلاقه بالرغبة عن الدنيا والتعلق بالآخرة وإيثارها، قال الإمام أحمد رحمه الله "الزهد على ثلاثة أوجه: ترك الحرام، وهو زهد العوام والثاني ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص، والثالث ترك مايشغل عن الله هو زهد العارفين"[٤]، وقال ابن تيمية "الزهد ترك الرغبة فيما لاينفع في الدار الآخرة وهو فضول المباح التي لايستعان بها على طاعة الله"[٥].

وقال ابن القيم رحمه الله عن الزهد في النعم والحلال "أنها إن شغلته عن الله فالزهد فيها أفضل وإن لم تشغله عن الله بل كان شاكراً لله منها فحاله أفضل والزهد فيها تجريد القلب عن التعلق بها والطمأنينة إليها"[٦].

ولهذا قال العز بن عبدالسلام[٧] "تقللوا في المآكل والمشارب والملابس والمناكح والمجالس والمساكن والمراكب وغير ذلك ليكونوا على حالة توجب لهم الرجوع إلى

---

[١] محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، كان يرى تحريم التقليد، له (١١٤) مؤلفاً، توفي سنة (١٢٥٠هـ).

انظر الأعلام : ٢٩٨/٦، وانظر قطر الولي على حديث الولي، تحقيق الدكتور هلال ـ ص١٥.

[٢] فتح القدير ـ ١٣/٣.

[٣] لسان العرب ـ ابن منظور ـ ١٩٦/٣.

[٤] مدارج السالكين ـ ١٣/٢.

[٥] مجموعة الفتاوي ـ ١٦/١٠.

[٦] مدارج السالكين ـ ١٥/٢.

[٧] عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن الحسن، شيخ الإسلام، الشيخ عز الدين السلمي الدمشقي الشافعي، حدث، ودرس، وأفتى، وصنف، وولي الحكم والخطابة بمصر مدة ، كان جامعاً لفنون عدة، إلى ماجبل عليه من ترك التكلف، والصلابة في الدين. توفي سنة (٦٦٠هـ).

الله تعالى عز وجل والإقبال عليه"[1]، وقال ابن رجب في حديث [كن في الدنيا كأنك غريب...] [2]. قال "أن يترك المؤمن نفسه في الدنيا كأنه مسافر غير مقيم البتة وإنما هو سائر في قطع منازل السفر حتى ينتهي به السفر إلى آخره وهو الموت"[3].

أسباب ظهور الزهد:-

حث القرآن الكريم بآياته على الزهد في الدنيا وبيان فتنتها وحقارتها وأن الدار الآخرة هي الغاية التي يسعى إليها العبد فقال تعالى: (قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى) [النساء : ٧٧]).

(بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى) [الأعلى: ١٦-١٧]

(وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى) [طه : ١٣١]).

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم [كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل] [4]، وقال عليه الصلاة والسلام [والله ما الفقر أخشى عليكم ولكن أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم فتنافسوها كما تنافسوها وتهلككم كما أهلكتهم] [5]، وعن عائشة رضي الله عنها قالت "ماشبع آل محمد منذ قدم المدينة من طعام بر ثلاث ليال تباعاً حتى قبض"[6].

انظر سير أعلام النبلاء: ١٦/١٥ ــ وانظر فوات الوفيات: ٣٥٠/٢.

[1] الفتن والبلايا والمحن والرزايا ــ ص٢١.

[2] البخاري ــ كتاب الرقاق ــ ٢٣٨٥/٥ ــ حديث رقم (٦٠٥٣) ــ والترمذي ــ باب ماجاء في قصر الأمل ــ ٥٦٧/٤ ــ حديث رقم (٢٣٣٣).

[3] جامع العلوم والحكم ــ ص٣٥٩.

[4] سبق تخريجه.

[5] البخاري ــ كتاب الرقاق ــ ٢٣٦١ ــ حديث رقم (٦٠٦١).

[6] البخاري ــ الرقاق ــ ٢٣٧١/٥ ــ حديث رقم (٦٠٨٩) ــ ومسلم ــ كتاب الزهد والرقائق ــ ٢٢٨١/٤ ــ حديث رقم (٢٩٧٠)

وقال أبوبكر رضي الله عنه "إنما الدنيا بلاغ وخير البلاغ أوسعه"[١]، وقال خباب رضي الله عنه "إن أصحابنا الذين سلفوا ومضوا لم تتقصهم الدنيا وإنا أصبنا مالا نجد له موضعاً إلا التراب"[٢].

هذه النصوص وإن حثت على التقلل من الدنيا والتزهيد، فيها لاتعنى تفضيل الفقير المتقلل على الغني الموسع بل الأمر يرجع إلى تقوى الله تعالى، يقول شيخ الإسلام "كان في أكابر الأنبياء والمرسلين والسابقين الأولين من كان غنياً كإبراهيم الخليل وأيوب وداود وسليمان وعثمان بن عفان وعبدالرحمن بن عوف وطلحة بن الزبير... ومنهم من كان فقيراً كالمسيح عيسى بن مريم ويحيى بين زكريا وعلي بن أبي طالب وأبي ذر الغفاري ومصعب بن عمير وسلمان الفارسي... وقد كان فيهم من اجتمع له الأمران الغني تارة والفقر تارة وأتى بإحسان الأغنياء وبصبر الفقراء كنبينا محمد صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر"[٣].

والفقر يكون لفرد خير له من الغنى ولعل الغنى يكون لآخر خير له من الفقر، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي ذر [ياأباذر إني أراك ضعيفاً وإني أحب لك ماأحب لنفسي لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم][٤]، وقال عليه الصلاة والسلام [اليد العليا خير من اليد السفلى][٥]. قال ابن حجر[٦] "اليد العليا هي المنفقة وإن السفلى هي السائلة وهذا هو المعتمد وهو قول الجمهور"[٧].

---

(١) الزهد ــ الإمام أحمد بن حنبل ــ ص٩١.

(٢) البخاري ــ كتاب المرضي ــ ٢١٤٧/٥ ــ حديث رقم (٥٣٤٨).

(٣) مجموعة الفتاوي ــ ٧٤/١١.

(٤) مسلم ــ كتاب الإمارة ــ ١٤٥٧/٣ ــ حديث رقم (١٨٢٦) ــ سنن النسائي ــ ٢٥٥/٦ ــ حديث رقم (٣٦٦٦).

(٥) البخاري ــ كتاب الزكاة ــ ضمن فتح الباري ــ ٧٦/٣ ــ حديث رقم (١٤٢٩) ــ ومسلم ــ كتاب الزكاة ــ ٧١٧/٢ ــ حديث رقم (١٠٣٣).

(٦) أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين بن حجر، أقبل على الحديث، ورحل إلى اليمن والحجاز، أصبح حافظ الإسلام في عصره، وهو من أئمة العلم والتاريخ عارفاً بأيام المتقدمين وأخبار المتأخرين، صاحب التصانيف الكثيرة، توفي سنة (٨٥٢هـ).
انظر: البدر الطالع: ٨٧/١ ــ وانظر الأعلام: ١٧٩/١.

(٧) فتح الباري ــ ٣٨٠/٣.

الزهد في المجتمع الإسلامي:-

التصوف والبدعة:

حث الدين الإسلامي على الاستعداد للدار الآخرة وعدم التعلق بالدنيا وزخرفها، كما دعى إلى التقلل من متاعها، ولم يحرم على المسلمين الاستمتاع بما فيها وليس في الدعوة إلى التقلل منها ذم لمن تفضل الله عليه بالنعم والثراء، وقد عرف التاريخ في الأنبياء الأثرياء والملوك ومنهم الفقراء ومنهم أصحاب صنعة ومنهم السواح، قال تعالى: (أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مُّلْكاً عَظِيماً) [النساء : ٥٤] وقال تعالى (قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ) [ص : ٣٥]، وقال تعالى عن تفاوت الأنبياء (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ) [البقرة : ٢٥٣]

وخير البشر رسول الله صلى الله عليه وسلم قد جمع له الغني تارة والفقر أخرى وأتى بإحسان الأنبياء وبصبر الفقراء، وخير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هم الذين عرفوا الحق من قريب ووعوا نصوص الوحي كتاب وسنة فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه "الغنى والفقر مطيتان، لاأبالي أيتهما ركبت وقد قال تعالى: (إِن يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقَيراً فَاللّهُ أَوْلَى بِهِمَا) [النساء : ١٣٥])[١].

والمسلم متعبد بما ورد في كتاب الله تعالى وسنة رسوله قال تعالى: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) [الجاثية : ١٨])، وقال تعالى (أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ) [الشورى : ٢١].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : [عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة][٢].

---

[١] مجموعة الفتاوي ــ ابن تيمية ــ ٧٣/١١.

[٢] سنن أبي داوود ــ كتاب السنة ــ ٢٠٠/٤ ــ حديث رقم (٤٦٠٧) ــ ومسند الإمام أحمد ــ ١٢٦/٤ ــ حديث رقم (١٧١٨٤).

وحذر الصحابة رضوان الله عليهم من البدع وبينوا خطرها على فهم الدين وتسرب الأفكار الوافدة إلى العقائد الإسلامية وأن البدع تظهر بسبب الاجتهاد والغلو في العبادات قال أبو الدرداء رضي الله عنه "اقتصاد في السنة خير من اجتهاد في بدعة"[١]. وقال ابن عباس رضي الله عنهما "مايأتي على الناس عام إلا أحدثوا فيه بدعة، وأماتوا سنة حتى تحيى البدع وتموت السنن"[٢].

قال ابن تيمية رحمه الله "الإسلام مبني على أصلين: أحدهما أن يعبد الله وحدة لاشريك له، والثاني أن تعبده بما شرعه على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، لابغيره بالأهواء والبدع"[٣].

وقال الشاطبي[٤] رحمه الله "البدعة طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية، يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه"[٥].

وقال إحسان إلهي ظهير "على ضوء الكتاب والسنة وأسوة الرسول وسيرته وعمل أصحابه وحياتهم توضع وتوزن أعمال المسلمين المتخلفين وأقوال من جاء بعدهم، فما وجد لها سند ودليل يحكم عليها بالصحة والصواب... ومالم يعاضدها الكتاب ولم تناصرها السنة، ولم يوجد لها أثر في حياة الصحابة وأفعالهم يحكم عليها بالفساد والبطلان سواء وردت من صغير أو كبير، تقي أو شقي"[٦]. والناظر في حال غلاة الصوفية يجد البدعة متلبسة بهم متوغلة في عباداتهم.

عوامل ظهور الزهد:-

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ــ اللالكائي ــ ٩٩/١.

(٢) الإبانة ــ ابن بطة ــ ٢٩/١ ــ وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ــ ١٠٣/١.

(٣) مجموعة الفتاوي ــ ١٣/١.

(٤) إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي أبو إسحاق أصولي حافظ من أهل غرناطة، من أئمة المالكية، له تواليف نفسية توفي سنة (٧٩٠هـ).
انظر الأعلام: ٧٥/١ ــ وانظر فهرس الفهارس ــ الكتاني: ١٣٤/١.

(٥) الاعتصام ــ ٥٠/١.

(٦) التصوف المنشأ والمصادر ــ ص١٥.

ساد في المجتمع الإسلامي، وخاصة بعد موت الخليفة الراشد عمر بـــن الخطـــاب رضي الله عنه، عوامل اقتصادية وسياسية واجتماعية ونفسية، تفاعلت مع بعـــضها البعض، أدت إلى دفع بعض الأفراد إلى الانزواء والركون إلى الزهد والانعزال عن الناس.

العامل الاقتصادي:-

امتازت فترة خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه بانفتاح الثروات على المجتمـــع المسلم بسبب الفتوحات الإسلامية، ونقل ثروات الأمم إلى المجتمع المسلم وانتقـــال العديد من المسلمين إلى الديار المفتوحة، والتي عرفت بازدهار الحضارة والتـــرف المعيشي كبلاد فارس وبلاد الشام، ومصر، ساعدت هذه الظروف على انتشار البذخ والترف إلى أن مال البعض من الناس إلى الانغماس في الملذات، فنفرت جماعـــات من المسلمين انكروا هذا الترف الذي حذر منه رسول الله صلى الله عليه وسلم فـــي حديث حفظه الصحابة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [والله ما الفقـــر أخـــشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بُسطت على من كـــان قـــبلكم فتنافسوها كما تنافسوها فتهلككم كما أهلكتهم][(١)].

كان حذر الصحابة رضوان الله عليهم من ذلك الترف الذي تمثل في الانغماس فـــي الملذات إلى حد صار ملفتاً للنظر وخاصة في عهد معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه وخلفاء بني أمية من بعده، وصار ذلك النفور أكثر حدة في عهد التابعين والذي يمثل فترة الزهد الصوفي أكثر منه الزهد الذي عرف في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم.

العامل السياسي:-

كانت الحوادث السياسية وخاصة في خلافة عثمان بن عفان، وظهور نشاط ابن سبأ[(٢)] في تأليب ضعاف النفوس على الخليفة الراشد، من العوامل التي دفعت بأفراد

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) عبدالله بن سبأ، رأس الطائفة السبئية، وكانت تقول بألوهية علي، أصله من اليمن، كان يهودياً فاظهر الإسلام وهو من غلاة الزنادقة يلقب بابن السوداء، نفاه على بن أبي طالب إلى المدائن فنشر زندقته بين من كان فيها من القرامطة وغلاة الشيعة، توفي سنة (٤٠هـ).

من المجتمع الإسلامي إلى الانزواء عن الساحة إلا أن الفتنة الحقيقة كانت قتل الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه وماترتب عليها من انبعاث الخصومات والفتن والحروب الداخلية والثوراث المتتابعة والتي أدت إلى مقتل الخليفة الراشد علي بن أبي طالب ثم الحسين بن علي رضي الله عنهما.

وقد انعزل العديد من الصحابة عن ذلك الجدل السياسي الدامي أمثال سعيد بن مالك، وسعد بن أبي وقاص، وعبدالله بن عمر ومحمد بن سلمة الأنصاري، وأسامة بن زيد بن حارثة، والأحنف بن قيس، وكان ذلك الانعزال عن الفتنة التي وقعت بين المسلمين والتي حذر الرسول صلى الله عليه وسلم عنها فقال [ستكون فتن، القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي، ومن يشرف لها تستشرفه فمن وجد ملجأ أو ملاذاً فليعذ به"[1].

لقد كانت فجيعة المسلمين أثر تلك الفتنة عظيمة حيث سفكت دماءهم بأيديهم وكل منهم مجتهد إلا أن الافتراق وظهور الفرق كان بمثابة معول الهدم في صرح الأمة، وليس من المستغرب أن تثير الأحداث السياسية كوامن الألم والحزن والعزوف عن مباهج الدنيا وزخرفها والانصراف إلى الآخرة، خاصة بعد قتل الخليفة علي وابنه الحسين رضي الله عنهما.

العامل الاجتماعي:-

ارتبط هذا العامل بالجهل بالدين الذي تسرب ببطء بين أفراد المجتمع المسلم، في وقت قل فيه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزداد عدد الداخلين في الإسلام من الأمم الأخرى والذين نقلوا معهم فكرهم، والبعض الآخر بعض عباداتهم بل ومنهم من دخل الإسلام حاملاً كيداً للإسلام والمسلمين ناشراً الفساد بين ظهرانيهم، وقد دلت آيات كتاب الله تعالى على التحذير من الانحراف عن طريق الحق وإتباع الباطل.

انظر لسان الميزان: ٢٨٩/٣ ــ وانظر الأعلام: ٨٨/٤.

[1] البخاري ــ كتاب الفتن ــ ١٣١٨/٣ ــ حديث رقم (٣٤٠٦) ــ ومسلم ــ كتاب الفتن وأشراط الساعة ــ ٢٢١١/٤ ــ حديث رقم (٢٨٨٣).

قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام : ١٥٣]، وقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾[الشورى : ٢١] ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم [إن يعش منكم بعدي فسيري اختلافاً كثيراً فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي] [(١)].

وفي حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خط خطاً وخط خطوطاً عن يمينه وشماله ثم قال:]هذا سبيل الله، وهذه السبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليه][(٢)].

إن الانحراف عن الدين إنما هو نتاج الهوى أو الجهل، ولما كان صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم هم أعلم الخلق بالكتاب والسنة فقد عرف عنهم "اتفاقهم أنه لايقبل من أحد قط أن يعارض ــ الكتاب والسنة ــ لابرأيه ولاذوقه ولامعقوله ولاقياسه ولاوجده"[(٣)]. ولذا قيدت العبادات بما ورد في الكتاب والسنة لقوله صلى الله عليه وسلم فيما يروي عن ربه تعالى [ماتقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى مما افترضت عليه...][(٤)].

وعرف الصحابة ذلك فعن أبي الدرداء قال "كن عالماً أو متعلماً أو مستمعاً أو محباً، ولاتكن الخامسة فتهلك، ولما سئل الحسن البصري عن الخامسة قال: "المبتدع"[(٥)].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) المستدرك على الصحيحين ــ ٣٤٨/٢ ــ حديث رقم (٣٢٤١) ــ مسند الإمام أحمد ــ ٤٣٥/١ ــ حديث رقم (٤١٤٢).

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى ــ ابن تيمة ــ ٢١/١.

(٤) البخاري ــ كتاب الرقاق ــ ٢٣٨٤/٥ ــ حديث رقم (٦١٣٧) ــ ومسند الإمام أحمد ــ ٢٥٦/٦ ــ حديث رقم (٢٦٢٣٦).

(٥) الإبانة. ابن بطة. العكبري ــ ٩٣/١.

لقد كان من حمايته صلى الله عليه وسلم التوحيد عما يشوبه من الأقوال والأعمال التي يضمحل معها التوحيد أو ينقص"[١]. أنه لما قيل له عليه وسلم الصلاة والسلام "أنت سيدنا... فقال عليه الصلاة والسلام [قولوا بقولكم أو بعض قولكم ولايستجرينكم الشيطان][٢].

ومن مداخل الشيطان على الإنسان الجهل بالسنة قال ابن تيمية "قال تعالى: (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ) [الحجر : ٤٢] المخلصون هم الذين يعبدونه وحده ولايشركونه به شيئاً وإنما يعبد الله بما أمر به على ألسنة رسله فمن لم يكن كذلك تولته الشياطين، وهذا باب دخل فيه أمر عظيم على كثير من السالكين واشتبهت عليهم الأحوال الرحمانية، بالأحوال الشيطانية"[٣].

قال الشاطبي رحمه الله "إن كل راسخ لايبتدع أبداً، وإنما يقع الابتداع ممن لم يتمكن من العلم الذي ابتدع فيه، فإنما يؤتى الناس من قبل جهالهم الذين يحسبون أنهم علماء"[٤].

وقال رحمه الله في العباد الزهاد والمبتدعين "إنما داخلتها المفاسد وتطرقت إليها البدع من جهة قوم تأخرت أزمانهم عن عهد ذلك السلف الصالح وأدّعوا الدخول فيها من غير سلوك شرعي"[٥].

العامل النفسي:-

إن ماأصيب به المجتمع المسلم من حروب داخلية وانقسامات وفتن، وظهور أهل البدع والفرق، وتسلط الولاة في عهد الدولة الأموية يعد حافزاً على الحزن والألم لهذه الأمة، وقد انحرف معنى الحزن بأقوام عرفوا بالحزن الشديد والخوف من

---

[١] أنظر فتح المجيد ــ الشيخ عبدالرحمن بن حسن ــ ص٤٩٢.

[٢] سنن أبي داود ــ كتاب الأدب ــ ٢٥٤/٤ ــ حديث رقم (٤٨٠٦) ــ ومسند الإمام أحمد ــ ٢٥/٤ ــ حديث رقم (١٦٣٥٩).

[٣] مجموعة الفتاوي ــ ٢٢٩/١٠.

[٤] الاعتصام ــ ١٩٢/١.

[٥] السابق ــ ١٢٠/١.

العذاب فزهدوا في الدنيا، وانصرفوا عنها، معرضين حتى قال الحسن البصري رحمه الله :

"إن المؤمن يصبح حزيناً ويمسي حزيناً، وينقلب باليقين في الحزن، يكفيه مايكفي العنيزة الكف من التمر والشربة من الماء"[١].

إلا أن حزن الحسن البصري لم يحمله على اعتزال مجتمعه ولم يدفعه إلى ترك سنة رسوله صلى الله عليه وسلم فقد بقي يعلم الناس وكانت له أسرته التي يرعاها ويتعاهدها.

ولعل العديد من الزهاد تلقوا أقوال الحسن البصري رحمه الله فحملوها على الحزن المقعد الذي يحمل صاحبة على الانزواء وربما حمل البعض على الخوف الشديد فذهب بعقولهم.

وقد تعوذ رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحزن فقال [اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن...] الحديث[٢].

وهذا الحزن هو الذي يضعف القلب، ويوهن العزم ويضر بالإرادة وهو الذي يريده الشيطان للمؤمن قال تعالى: (إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا) [المجادلة : ١٠]).

قال ابن القيم عن الحزن الممدوح "يحمد في الحزن سببه ومصدره، ولازمه لاذاته، فإن المؤمن إما أن يحزن على تفريطه وتقصيره في خدمة ربه وعبوديته، وأما أن يحزن على تفرطه في مخالفته ومعصيته، وضياع أيامه وأوقاته فهذا يدلّ على صحة الإيمان في قلبه وعلى حياته"[٣].

وقد كان توقف المستشرقين عند حزن الحسن البصري وزهده إنما كان الغرض منه المقارنة بينه وبين كبار الصحابة وخاصة المبشرون بالجنة من الأغنياء منهم كعثمان بن عفان وطلحة بن عبدالله والزبير بن العوام. والغرض ليس الثناء على

---

[١] الزهد ــ أحمد بن حنبل ــ ص٢٠٩.

[٢] البخاري ــ كتاب الجهاد والسير ــ ١٠٥٩/٣ ــ حديث رقم (٢٧٣٦) ــ وسنن أبي داود ــ كتاب الصلاة ــ ٩٣/٢ ــ حديث رقم (١٥٥٥).

[٣] طريق الهجرتين ــ ص٥٠٤.

الحسن البصري وإنما التنقص من صحابة رسول الله، يقول جولد تسيهر "إن القارئ لأخبار الغنائم ليذهل وتكسوه الدهشة العظيمة التي يبعثها في نفسه الوقـوف علـى مقادير الثروات الكبيرة التي اقتسمها المجاهدون الورعون، وتزود منها الأتقياء"[1]، ويرد على هذه الفرية بأمور:

١- كان العديد من الصحابة رضوان الله عليهم أصحاب ثروات قبـل دخـولهم الإسلام.
٢- لم يحرم الإسلام الغني ولم يأمر بالفقر، فـأثنى الله تعـالى علـى المنفقـين والمجاهدين، قال تعالى ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾[الحديد: ١٠]، ولم يكن من العشرة من هو من أهل الصفة، إلا سعد بن أبي وقاص فقد قيل: أنه أقـام بالـصفة مرة[2].
٣- كان العرف في الحروب أخذ الأموال والسبي وهذا معروف في سائر الأمم.
٤- تجاهل جولد تسيهر أفعال الصحابة الأغنياء رضوان الله علـيهم وورعهـم وتقربهم إلى الله بهذه الأموال، والخليفة الراشد عثمان بن عفان أبلغ الصحابة في هذا الباب.

ولعل أبلغ ماقيل فيما حدث بين التابعين من حزن وزهد وخوف قول شيخ الإسـلام ابن تيمية "إن هذه الأمور التي فيها زيادة في العبادة والأحوال خرجت من البـصرة لشدة الخوف... ولاريب أن حالهم أكمل وأفضل ممن لم يكن عنده مـن خـشية الله ماقابلهم أو تفضل عليهم ومن خاف الله خوفاً مقتصد يدعوه إلى فعل مايحبه وتـرك مايكرهه الله من غير هذه الزيادة فحاله أكمل وأفضل وحال هؤلاء هو حال الصحابة رضي الله عنهم"[3].

---

[1] العقيدة والشريعة ـــ ص١٢١.
[2] انظر مجموعة الفتاوي ـــ ص٢٤/١١.
[3] مجموعة الفتاوي ـــ ١١/١١.

ومن العوامل النفسية ضعف بعض الأفراد عن حمل مايرد على قلوبهم من الخـشية والرهبة والخوف حتى يسقط أحدهم مغشياً عليه عند قراءة القرآن، وقد أنكر ذلـك بعض الصحابة ورأوه بدعة كما نقل عن أسماء بنت أبي بكر وابنها عبدالله رضـي الله عنهم ومن العلماء من لم ينكر عليه إذا كان مغلوباً عليه وإن كان حـال الثابـت أكمل منه[١].

مما سبق نرى أن الزهد كان المقدمة الحقيقة لظهور التصوف قال ابـن الجـوزي "الصوفية من جملة الزهاد، إلا أن الصوفية انفردوا عن الزهاد بـصفات وأحـوال وتوسموا بسمات... والتصوف طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلي"[٢].

وقال ابن خلدون "كان الزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفـراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة، والـسلف، فلمـا فـشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني ومابعده وجنح الناس إلى الدنيا اختص المقبلـون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[٣].

وفي كلام ابن خلدون خلط بين الزهد المشروع الذي كان عليه الـصحابة والـسلف وبين الزهد البدعي ولذا قال ابن تيمية رحمه الله "الزهد المشروع ترك مالاينفع في الدار الآخرة وأما كل مايستعين به العبد على طاعة الله فليس تركـه مـن الزهـد المشروع بل ترك الفضول التي تشغل عن طاعة الله ورسوله هو المشروع وكـذلك في أثناء المائة الثانية صاروا يعبرون عن ذلك بلفظ الصوفي ولبس الصوف يكثـر في الزهاد"[٤].

---

[١] انظر السابق ــ ٨/١١.

[٢] تلبيس إبليس ــ ١٥٦.

[٣] المقدمة ــ ٤٦٢.

[٤] مجموعة الفتاوي ــ ٢٠/١١.

أول ظهور لفظ "صوفية":-

يعد كتاب البيان والتبيين للجاحظ (٢٥٠هـ) أقدم مؤلف ذكر فيه لفظ الصوفي حيث ذكر أسماء من عرف منهم بالبيان وذكر منهم أبو هاشم الصوفي[١]. وذكر الكندي المؤرخ[٢] (٣٥٥هـ) "أنه في عام ٢٠٠هـ ظهرت بالأسكندرية طائفة يسمون الصوفية يأمرون بالمعروف فيما زعموا ويعارضون السلطان في أمره وترأس عليهم رجل منهم يقال له أبو عبدالرحمن الصوفي"[٣].

وذكر ابن النديم[٤] (٤٣٨هـ) شخصية جابر بن حيان وقال عنه "المعروف بالصوفي"[٥]، وذكر ابن الجوزي (٥٦٧هـ) فقال"هذا الاسم ظهر للقوم قبل سنة مائتين"[٦]، وقال شيخ الإسلام "أثناء المائة الثانية صاروا يعبرون عن الزهد بلفظ الصوفي"[٧].

وقال رحمه الله في موضع آخر "لفظ الصوفية لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة وإنما اشتهر التكلم به بعد ذلك... وأول ماظهرت الصوفية من البصرة وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبدالواحد بن زيد[٨] وعبدالواحد من أصحاب

---

[١] البيان والتبيين ـ ٢١٤/١.

[٢] محمد بن يوسف بن يعقوب، من بني كندة، مؤرخ، من أعلم الناس بتاريخ مصر وأهلها وأعمالها، وثغورها، وله علم بالحديث والأنساب، توفي بعد سنة (٣٥٥هـ).
انظر الأعلام: ١٤٨/٧ ـ وانظر كشف الظنون ـ حاجي خليفة ـ ص٢٨.

[٣] كتاب الولاة والقضاة ـ ص١٦٢.

[٤] محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق، أبو الفرج بن أبي يعقوب النديم، صاحب كتاب الفهرست، من أقدم كتب التراجم، كان معتزلياً شيعياً، توفي سنة (٤٣٨هـ).
انظر لسان الميزان: ٧٢/٥ ـ وانظر الأعلام: ٢٩/٦.

[٥] الفهرست ـ ص٤٩٨.

[٦] تلبيس إبليس ـ ١٥٨.

[٧] مجموعة الرسائل والمسائل ـ ٢٢٦/١.

[٨] عبدالواحد بن زيد، أبو عبيدة البصري، الزاهد شيخ العباد، حدث عن الحسن، وعطاء بن أبي رباح وغيرهم قال البخاري عنه: تركوه، وقال النسائي متروك الحديث، نسب إليه شيء من القدر، توفي بعد سنة (١٥٠هـ).
انظر سير أعلام النبلاء: ٩٩/٦ ـ وانظر صفة الصفوة: ١٦٤/٢.

الحسن"[1]، فاللفظ إنما ظهر في بداية القرن الثاني كلقب لــبعض الأشــخاص إلا أن الاسم اشتهر وتمثل في فرقة تميزت عن غيرها في القرن الثالث وأن هذا اللفظ لــم يعرف في القرن الأول قال إحسان إلهي ظهير "الجميع متفقون على حداثــة الاســم وعدم وجوده في عهد رســول الله صــلى الله عليــه وســلم وأصــحابه والــسلف الصالحين"[2]، وقال ابن تيمية رحمه الله "تكلم بهذا الاسم قوم من الأئمة كأحمد بــن حنبل وغيره... وخاطب به أحمد لأبي حمزة الخراساني[3]"[4].

نشأة التصوف في الإسلام:-

إن بواعث الزهد هي ذاتها بواعث التصوف، ويمكن أن نقول التصوف هو الغلو في الزهد وليس غريباً أن تتشابه أسباب ظهور الزهد بأسباب ظهور التصوف.

إن نشوء جماعة من الزهاد المغالين في المجتمع المسلم والتفاف العديد من الأفــراد حولهم حمل العديد من علماء هذه الأمة على بيان هذه الفرقة وانتمائها للمــسلمين أم لا.

ويعد التصوف من أهم الفرق التي اختلف فيه الباحثون من المتقــدمين والمتــأخرين عرباً وعجماً من المسلمين ومن غيرهم، وقد تطرقت كتب الفرق إلى غلاة الصوفية ضمن فرق الحلولية، ويعد الفخر الرازي[5] أول من صنفهم كفرقة يقول "إعلــم إن كثيراً من قصص فرق الأمة لم يذكر الصوفية، وذلــك خطــأ"[6]. بــل إن علمــاء

---

[1] مجموعة الفتاوي ــ ٧/١١.

[2] التصوف المنشأ والمصدار ــ ص٤٣.

[3] محمد بن إبراهيم البغدادي، أبو حمزة، أصله نيسابوري جالس الإمام أحمد بن حنبل، وبشر الحــارث، مــن أقران الجنيد والخراز، وأبي تراب النخشبي، توفي سنة (٢٩٠هــ).

انظر تهذيب حلية الأولياء: ٤١٥/٣ ــ وانظر الرسالة القشيرية: ص٢٧٣.

[4] مجموعة الفتاوي ــ ٢١٤/١٠.

[5] أبو عبدالله محمد بن عمر الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري الطبرستاني الأصل، الــرازي المولــد، الملقب فخر الدين ــ برع في علم الكلام، والمعقولات، وعلم الأوائل، له تــصانيف عديــدة ــ تــوفي ســنة (٦٠٦هــ).

انظر وفيات الأعيان: ٣٤٩/٢ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٣٤٩/١٣.

[6] اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ــ ص٩٧.

المسلمين اختلفوا في أمرهم فمنهم من أثبت انتماء المعتدلين منهم إلى أهـل السنة ومنهم من ردهم إلى فكر أجنبي وافد غريب. قال شيخ الإسلام ابن تيميـة "لأجـل ماوقع في كثير منهم من الاجتهاد والتنازع فيه، تنازع الناس في أمرهم فطائفة ذمت الصوفية والتصوف وقالوا إنهم مبتدعون خارجون عن السنة ونقل عن طائفة الأئمة في ذلك من الكلام ماهو معروف وتبعهم على ذلك طوائف من أهل الفقـه والكـلام وطائفة غلت فيهم وادعوا أنهم أفضل الخلق وأكملهم بعد الأنبياء وكلا طرفي هـذه الأمور ذميم"[١].

القول الأول:

قسَّم أصحاب هذا القول التصوف إلى قسمين: قسم معتدل موافـق للشريعة قـائم بالفروض والواجبات مقيم طريقه على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسـلم مجتهد في طاعة الله كما اجتهد غيرهم، ففيهم السابق بـالخيرات ومـنهم مقتـصد وكلاهما قد يجتهد فيخطي ومنهم ظالم لنفسه مذنب قد يتوب أو لايتوب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية "خير الكلام كلام الله وخير الهدى هدى محمد فكل مـن كان إلى ذلك أقرب وهو أشبه كان إلى الكمال أقرب وهو به أحق ومن كان عن ذلك أبعد وشبهه أضعف كان عن الكمال أبعد وبالباطل أحق"[٢].

وهذا القسم ورد عن أهله أقوال حق قبلوها وظهر منهم أقوال باطل ردوها وبينـوا خطرها ومن هؤلاء أبو هاشم الكوفي، وفرقد السبخي[٣] ومعروف الكرخي وإبراهيم

---

[١] مجموعة الفتاوي ــ ١١/١٣-١٤.

[٢] مجموعة الفتاوي ــ ١١/٢٢.

[٣] فرقد بن يعقوب السبخي، أبو يعقوب، أسند عن أنس بن مالك، وسمع جماعة من كبار التابعين، وشغله التعبد عن حفظ الحديث، توفي سنة (١٣١هـ).

انظر صفة الصفوة: ٢/١٣٨ ــ وانظر تهذيب حلية الأولياء: ١/٤٤٥.

بن أدهم، والحارث المحاسبي وسهل التستري والسري السقطي[١] والجنيد والقشيري وأبوطالب المكي[٢] والغزالي ونحوهم.

ومنهم من ظهر منه أقوال وشطحات فيها النكارة الظاهرة، فمنهم من أعرضوا عنهم وذلك لغلبة الحال عليهم فلم ينكروا عليهم وإن لم يجيزوا فعلهم ومنهم من عـذرهم لجنون أو ضعف كالشبلي ومنهم من توقفوا فـيهم كرابعـة العدويـة، وذي النـون المصري والبسطامي وبشر الحافي[٣].

وقد بينوا أن في الطائفة من كان من أهل الباطل والبدع ولوازم الكفر والـشركيات والدعاة إلى القرمطية والحلول والاتحاد ووحدة الوجـود كـالحلاج والـسهروردي المقتول وابن عربي وابن سبعين والعفيف التلمساني[٤] وابن الفارض وجلال الدين الرومي ونحوهم فقد انبرى لهم السلف ووقفوا منهم موقف المحـارب الذائـد عـن الإسلام والمسلمين الحامي حمى الدين، فصنفوا فـيهم المـصنفات وعقـدوا لهـم المناظرات وشهروا بهم، وحذروا من مؤلفاتهم ودعوا إلى إحراقها حتى لاتفتن مـن تلبس عليه الأمر واختلط الشك عنده باليقين لما ظهر منهم مـن مـسوح الزهـادة والورع ومايبثونه في مصنفاتهم من الشركيات والبدع.

---

[١] أبو الحسن، سري بن المغلس السقطي، خال الجنيد وأستاذه، وتلميـذ معـروف الكرخـي، مـن الـورعين المعرضين عن الدينا، توفي سنة (٢٥٣هـ).

أنظر الرسالة القشيرية ــ ص٢٧٨ ــ وانظر صفة الصفوة: ٤٥٧/١.

[٢] أبو طالب، محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي، العجمي الأصل له كلام في الـصفات يخـالف ماعليـه السلف، وهو ممن روض نفسه على ترك الطعام والجوع، توفي سنة (٣٨٦هـ).

أنظر تاريخ بغداد: ٨٩/٣ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٦٦٣/١.

[٣] بشر بن عبدالرحمن بن عطاء، أبو نصر المروزي ثم البغدادي المشهور بالحافي، العالم، المحدث، الزاهـد، ارتحل في طلب العلم إلا أنه دفن كتبه، توفي سنة (٢٢٧هـ).

انظر الرسالة القشيرية ــ ص٢٦٩ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٥٨٠/٧.

[٤] العفيف سليمان بن علي بن عبدالله بن علي بن ياسين التلمساني المغربي، النُصيَري الاتحادي الشاعر الكاتب، ينسب إليه الرقة في الدين، وكان يرمي بالرذائل. توفي سنة (٦٩٠هـ).

أنظر أعلام النبلاء: ٣٠٠/١٥ ــ وانظر فوات الوفيات: ٧٢/٢.

وهذا الرأي هو الغالب في جمهور العلماء ومنهم أبي بكر الخطيب البغدادي[١]، والحافظ أبي القاسم اللالكائي[٢]، وعبدالقاهر البغدادي[٣] وابن الجوزي[٤] وشيخ الإسلام ابن تيمية[٥]، وابن القيم[٦]، والشاطبي[٧]وابن رجب[٨]، وابن خلدون[٩]، والبقاعي[١٠]، والشوكاني[١١]. وعدد الكتاب المعاصرين[١٢].

---

[١] أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي الحافظ الناقد، صاحب التصانيف أحفظ أهل عصره، توفي سنة (٤٦٣هـ).
انظر وفيات الأعيان: ٥٤/١ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٥١٢/١١ ــ أنظر أخبار الصوفية والزهاد من تاريخ بغداد ــ بسلم عزت.

[٢] هبة الله بن الحسن بن منصور، أبو القاسم الرازي، طبري الأصل، ويعرف باللاكائي، المصنف في السنن وشرح السنة، توفي سنة (٤٠٨هـ).
أنظر تاريخ بغداد: ٧٠/١٤ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٢٢٤/١١ ــ انظر كتابه كرامات أولياء الله ضمن أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ــ ٢٦٠/٩ ومابعدها.

[٣] عبدالقاهر بن طاهر، أبو منصور البغدادي، من أئمة الأصول له تصانيف في النظر والعقليات، توفي سنة (٤٢٩هـ).
انظر سير أعلام النبلاء: ٣١٤/١١ ــ وانظر كتابه أصول الدين ــ ٣١٧ ــ وانظر الفرق بين الفرق ــ ص٢٢٢.

[٤] إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط، بن علي بن أبي بكر البقاعي، أبو الحسن برهان الدين، مؤرخ وأديب، محدث ومفسر، سكن دمشق ورحل إلى بيت المقدس والقاهرة، له مؤلفات عديدة، توفي سنة (٨٨٥هـ).
انظر البدر الطالع: ١٩/١ ــ وانظر الأعلام: ٥٦/١ ــ انظر مقدمه كتابه صفه الصفوة ــ ١٠/١-١٢.

[٥] انظر مجموعة الفتاوي ــ ٧/١١-٩.

[٦] انظر طريق الهجرتين ــ ص١٤٤.

[٧] انظر الاعتصام ــ ١١٩/١.

[٨] انظر لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الطوائف ــ ص٥١٢ ــ وانظر فضل علم السلف على الخلف ــ ص٦٧.

[٩] انظر المقدمة ــ ص٤٦٤.

[١٠] انظر مصرع التصوف ــ ص١٨٩.

[١١] انظر قطر الوالي على حديث الولي ــ ص٣٨١.

[١٢] الدكتور مصطفى حلمي ــ في كتابه ابن تيمية والتصوف ــ ص٤٥ ــ والدكتور عرفان عبدالحميد في كتابه نشأة الصوفية وتطورها ــ ص٦٣ ــ ومحمود العقاد في كتابه التفكير فريضة إسلامية ــ ص١٥٩ ــ والدكتور أبو العلاء عفيفي في كتابه التصوف الثورة الروحية في الإسلام ــ ص٧٢ ــ والدكتور محمد إبراهيم جعفر في كتابه التصوف طريقة وتجربة ومذهب ــ ص٤٤ ــ والدكتور أبو الوفاء التفتازاني في كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٢١.

الرأي الثاني:-

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن التصوف فكرة أجنبية غريبة عن الإسلام وفدت إلى المجتمع المسلم ثم نما في جنباتها أهل البدع والمخاريق والغلاة ومدعي الألوهية.

ومن الأئمة الذين انكروا التصوف وذموه الإمام مالك والإمام الشافعي وذكره شيخ الإسلام ابن تيمية، قال "الشافعي المنقول عنه ذم الصوفية وكذلك مالك فيما أظن"(١).

وقد وصف الشافعي بعض الصوفية بأنهم زنادقة قال "خلفت بالعراق شيئاً أحدثته الزنادقة يسمونه التغبير(٢)، يشغلون به الناس عن القرآن"(٣).

ومن أشد الناس على التصوف وأهله الزمخشري المعتزلي(٤) وكان في إنكاره عليهم المبالغة الظاهرة والوصف الشنيع(٥). وقد نسبهم البيروني إلى الأفلاطونية المحدثة(٦)، ونسبهم الشهرستاني(٧) إلى المشبهة والاتحادية(٨). وانتمى لهذا الرأي عدد من المعاصرين(٩).

---

(١) مجموعة الفتاوي ـ ٢١٤/١٠.

(٢) التغبير هو الدعاء والتضرع مساق في قوالب شعرية غنائية بالألحان يطرب بها الصوفية ويرقصون عليها ـ انظر تلبيس إبليس ـ ابن الجوزي ص٢٢٠.

(٣) تلبيس إبليس ـ ابن الجوزي ـ ص٢٢٠.

(٤) أبو القاسم، محمد بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، من أئمة العلم بالدين والتفسير، والنحو واللغة، وعلم البيان، معتزلي الاعتقاد متظاهراً به توفي سنة (٥٣٨هـ).
انظر وفيات الأعيان: ٨٦/٣ ـ وانظر لسان الميزان: ٦ ـ ٤.

(٥) انظر الكشاف ـ ١٨٤/١.

(٦) تحقيق ما للهند من مقولة ـ ص٢٤.

(٧) أبو الفتح، محمد بن أبي القاسم، بن أبي بكر أحمد الشهرستاني المتكلم على مذهب الأشعري، من فلاسفة المسلمين، كان إماماً في علم الكلام، وأديان الأمم، ومذاهب الفلسفة، توفي سنة (٥٤٨هـ).
انظر وفيات الأعيان: ٣٦٠/٢ ـ وانظر الأعلام: ٢١٥/٦.

(٨) الملل والنحل ـ ٩٣/١.

(٩) مثل: إحسان إلهي ظهير ـ في كتابه المنشأ والمصادر وكتاب دراسات في التصوف ـ والدكتور عبدالرحمن الوكيل في كتابه هذه هي الصوفية ـ وعبدالرحمن عبدالخالق في كتابه الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة ـ ص٢٧ ـ والدكتور الشيبي في كتباه الصلة بن التصوف والتشيع ـ ص٢٦٠ ـ والدكتور إبراهيم هلال في كتابه التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ـ ص٣٢.

والتطرف ذو حدين جانب غالي في النبذ والذم وهناك جانب غالي في المدح والثناء فذاد عنهم، والتمس العذر لهم حتى دفع ثمن ذلك حياته[١].
كما وجد بين الكتاب المعاصرين من دافع عنهم وأعلا من شأنهم[٢].

إن موضوع التصوف والبحث في أصل نشأته والعوامل المؤثرة فيه جعل منه موضوعاً ملغزاً ومحيراً، لذا وقف بعض المستشرقين موقف المتحير بعد صولات وجولات فيه، أحجم عن ذلك البحث المضني وآثر الوقوف على العوامل والآثار ومظاهر التصوف العامة فقط[٣]بعد أن لف ملف العديد من المستشرقين في نسبة التصوف إلى النصرانية تارة والأفلاطونية تارة أخرى، والعقائد الهندوسية والبوذية ثالثة.

إن حقيقة الموقف المعتدل من قبل جمهور العلماء المسلمين الزم العديد من المستشرقين ممن وقفوا على هذه الفرقة، ومن حاربها في المجتمع الإسلامي إلى الاعتراف بحقيقة ذلك الاعتدال والاتزان في الحكم على الآخرين ولعل شهادة ماسينيون وهو الحجة في التصوف بين المستشرقين والذي هوّم كثيراً في شخصية الحلاج حتى جعله أحد تجليات المسيح عليه السلام والذي يعتقد النصارى صلبه، أقول ألزم ذلك الاتزان أن يصرح ماسينيون بما أحجم عنه نكلسون عند وقوفه في البحث عن أصول التصوف. يقول ماسينيون "لكن الواقع أن أهل السنة لم يقولوا بمروق المعتدلين من المتصوفة، فقد دأب أهل السنة على الاهتداء في معاملاتهم وعباداتهم بالرسائل المشهورة التي ألفها ابن أبي الدنيا[٤] ثم بعيون التواليف مثل

---

[١] قتل لسان الدين ابن الخطيب السلماني ، إثر كتابه روضة التعريف بالحب الشريف ــ انظر مقدمة تحقيق الكتاب.

[٢] مثل: الدكتور عبدالحليم محمود في كتابه التفكير الفلسفي في الإسلام ــ ٢٢٢/١ و٢٢٤ ــ والدكتور علي النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ ٦٤/٣ ــ والدكتور محمد كمال جعفر في كتابه التصوف طريقاً وتجربة ومذهب ــ ص٦١ ــ ومحمد عبدالمنعم خفاجي في كتابه دراسات في التصوف الإسلامي ــ ٦٧/١ ــ والدكتور أبو العلاء عفيفي في كتابه التصوف الثورة الروحية في الإسلام ــ ص١٦.

[٣] انظر الصوفية في الإسلام ــ نكلسون ــ ص٢٥.

[٤] عبدالله بن محمد بن عبيد بن سفيان، بن قيس القرشي، مولى بن أمية، يعرف بابن أبي الدنيا، مؤدب المكتفي بالله، أحد المصنفين للأخبار والسير وله كتب كثيرة، توفي سنة (٢٨١هــ).
انظر فوات الوفيات: ٢٢٨/٢ ــ وانظر الأعلام: ١١٨/٤.

قوت القلوب لأبي طالب المكي، وكتاب الإحياء للغزالي، بــصفة خاصــة، وكــان فقهاؤهم الذين اشتدوا في الحط من شأن الصوفية أمثال ابن الجوزي وابن تيمية وابن القيم يقدرون الغزالي ويعدونه حجة في مسائل الأخلاق، وإنما صب فقهاء أهل السنة المتأخرون جام غضبهم على مريدي ابن عربي لقولهم بالوحدة"[١].

[١] دائرة المعارف الإسلامية ــ ٢٦٩/٥.

ثانيا: تطور التصوف:-

١- شاع في أوساط دوائر الاستشراق عامة وبين المشتغلين بالدين الإسلامي وفرقة خاصة بأن جولد تسيهر هو أول من وضع التخطيط العام لفكرة تقسيم الاتجاه الروحي في المجتمع المسلم إلى زهد وتصوف فقد سبق ابن الجوزي[١] وابن خلدون[٢] إلى هذا التقسيم.

٢- تناول المستشرقون الزهد في عهد الصحابة رضوان الله عليهم بعدم الاكتراث والغالب أنه مقصود، إذ تناول جولد تسيهر في عرضه لزهد الصحابة بنوع من السخرية والتهكم خاصة حين عمد إلى المقارنة بين حياة الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة ثم المدينة، وطبيعة زهد الصحابة فقال "لم يمنعهم من السعي وراء جمع الأموال واقتناء الدور والعقار"[٣] وتخصيص أسماء الأغنياء منهم، ثم يستدل بقولين فقط لرجلين في القرن الثالث هما مالك بن دينار[٤] ومحمد بن واسع[٥] ويجعل من نصين لهما ميزاناً يزن به أفعال الصحابة رضوان الله عليهم وأقوالهم، ويمثل جولد تسيهر خاصة الانقلاب التام في المنهج وذلك في أمور:

أ- الغنى والفقر ليسا الميزان الذي يوزن به التقوى والقرب من الله فقد عرف جولد تسيهر أن إبراهيم عليه السلام كان غنياً وأن دواود وسليمان

---

[١] انظر تلبيس إبليس ــ ص١٥٦.

[٢] انظر مقدمة ابن خلدون ــ ص٤٦٢.

[٣] انظر العقيدة والشريعة ــ جولد تسيهر ــ ص١٢١ ومابعدها.

[٤] أبو يحيى، مالك بن دينار البصري، من موالي بني سامة بن لؤي القرشي، كان عالماً، زاهداً، كثير الورع، قنوعاً، لا يأكل إلا من كسبه، كان يكتب المصاحف بالأجرة، توفي سنة (٢٣١هـ).
انظر وفيات الأعيان: ٣٠٢/٢ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٢٢٨/٥.

[٥] محمد بن جابر بن الأخنس بن واسع، أبو عبدالله الأزدي البصري، من أفضل أهل البصرة في زمنه كان شديد التعفف ظاهر الخشوع، وهو قليل الرواية، حدث عن أنس بن مالك، ومطرف بن الشخير وغيرهم، توفي سنة (١٢٧هـ).
أنظر سير أعلام النبلاء: ٣٧٤/٥ ــ وانظر تهذيب حلية الأولياء: ٤١١/١.

عليهما السلام كانا ملكين[١]، ولم ينقص ذلك من مكانتهما عند اليهود ولا النصارى.

ب- الزهد الحقيقي هو ماتوطن في القلب، وليس في أكل الغليظ ولبس العباء، ولذا قالوا رب صديق في قباء وزنديق في عباء، وليس من الغريب أن يجعل المستشرقون الزاهد من ازدرى الدنيا واكتفى بالغليظ من الطعام والمزق من اللباس.

ج- يظن المستشرق أن روح الجهاد ومايترتب عليها من جمع غنائم إنما يليق بمن يقبل على الدنيا، وإنما ذلك محاولة لرسم صورة الزاهد السلبي، وإخماد روح الجهاد في نفوس المسلمين وهذا غير صحيح، فقد عرف العديد من الزهاد الذين قاتلوا وقتلوا مجاهدين كإبراهيم بن أدهم، وحاتم الأصم[٢]،[٣].

د- هذه النتيجة التي توصل إليها جولد تسيهر إنما بناها على التعميم حيث تناول قول رجلين فقط ليصوغ من خلالها الزهد في عصر كامل، ورحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية حين أنصف التصوف وأهله من أنفسهم إذ قال عن الشبلي "من كان بهذه الحال لم يجز أن يجعل كلامه وحده أصلاً يفرق به بين أئمة الهدى والضلال والسنة والبدعة، والحق والباطل"[٤].

٣- لانكاد نجد أسماء عرفت بالزهد والورع أمثال سفيان الثوري[٥] وبشر الحافي ومعروف الكرخي والسري السقطي، وعبدالله بن المبارك، في دراسات

---

[١] انظر مجموعة الفتاوي ـــ ٢٠/١١.

[٢] أبو عبدالرحمن، حاتم بن علوان المعروف بالأصم، من أكابر مشايخ خراسان، ويقال أنه لم يكن أصماً، وإنما تصامم مرة فسمي بذلك، توفي سنة (٢٣٧هـ).

انظر الرسالة القشيرية: ص٢٦١ ـــ وانظر تهذيب حلية الأولياء: ٥٠٣/٢.

[٣] انظر تهذيب حلية الأولياء ـــ ٤٧٧/٢ ـــ وانظر الرسالة القشيرية ـــ ص٢٦١.

[٤] الاستقامة ـــ ١١٥/١.

[٥] سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب، أبو عبدالله الثوري الكوفي، المجتهد ، شيخ الإسلام، إمام الحفاظ، توفي سنة (١٢٦هـ).

انظر سير أعلام النبلاء: ١٣٠/٦ ـــ وانظر تهذيب حلية الأولياء: ٣٦٠/٢.

المستشرقين عن التصوف وخاصة في عرضهم لتطور التصوف، وإنما أغفلوا هذا الجانب، وخاصة هذه الفترة وهؤلاء الرجال واعتبار هذه المرحلة مرحلة ساذجة بسيطة[١]وأولوا بالدراسة الأطوار التي تميزت بظهور الأفكار الأجنبية. كالحلول (الحلاج، ماسينيون)، الاتحاد (السهروردي هنري كوربان) ووحدة الوجود (ابن عربي ــ اسين بلاتوس) أو تلك تتضمن أفكار معادية للإسلام كالباطنية الظاهرة عند السهروردي المقتول، والحلاج.

بداية ظهور الزهد المتشدد:ـ

ظهر في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، أفراد قلائل عرفوا بشدة العبادة والانصراف عن الدنيا من الصحابة أمثال عبدالله بن عمرو بن العاص وقد نهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله [إن لجسدك عليك حظاً...] [٢].

ورغب بعض الصحابة في الاختصاء فنهاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم[٣].

ولما تفاخر الثلاثة بمواصلة عبادتهم، رد عليهم الصلاة والسلام ذلك وقال [من رغب عن سنتي فليس مني] [٤]، وحل عليه الصلاة والسلام الحبل الذي ربطته زينب بنت رسول الله بين الساريتين[٥]. هذه المرحلة وهذه الأفعال المنفردة لاتشكل ظاهرة ملحوظة في المجتمع المسلم في تلك الفترة.

المرحلة الأولى: الزهد المنظم:ـ

---

[١] وقد تأثر بعض الكتاب العرب والمسلمين بهذه الفكرة، فوصف زهد الصحابة والتابعين بأنه زهد ساذج بسيط عند كل من أبو العلا عفيفي في التصوف ــ الثروة الروحية في الإسلام ــ ص٨٠ ــ وقاسم غني في تاريخ التصوف الإسلامي ــ ص٧١.

[٢] مسلم ــ كتاب الصيام ــ ٨١٧/٢ ــ حديث رقم (١١٥٩) ــ وسنن النسائي ــ ٢١٥/٤ ــ حديث رقم (٢٤٠١).

[٣] مسند الإمام أحمد ــ ١٧٣/٢ ــ حديث رقم (٦٦١٢).

[٤] البخاري ــ كتاب النكاح ــ ١٩٤٩/٥ ــ حديث رقم (٤٧٧٦) ــ ومسند الإمام أحمد ــ ٢٤١/٣ ــ حديث رقم (١٣٥٥٨).

[٥] البخاري ــ كتاب الكسوف ــ ٣٨٦/١ ــ حديث رقم (١٠٩٩).

وهي واقعة في القرنين الأول والثاني الهجري، ولم يعرف في هذه المرحلة اسم الصوفي، والأسماء التي يعرفون بها زهاد، وعباد، ونساك، قراء، بكائيين، وهذه الألفاظ لاتتعدى شدة العناية بأمر الله ومراعاة أحكام الشريعة كما أن طبيعية حياتهم تتميز بطريقة زهدية في المأكل والملبس والمسكن، والغالب على هذه المرحلة الحزن والخوف الشديد من الذنوب، والبكاء على ارتكابها، والمبالغة بالشعور بالخطيئة، كما غلبت عليهم إنكار الذات وهجر الدنيا فمنهم من آثر العزلة عن الناس أمثال داود الطائي ومنهم من انخرط في المجتمع يعلم ويربي ويذود عن الدين كالحسن البصري وسفيان الثوري وغيرهم كثير[١].

وتميز الزهد في هذه المرحلة بالتنظيم لحياة الزاهد من ناحيتين:ـ

التعبدية: وذلك بالإكثار من النوافل والذكر.

الأخلاقية: أهم مظاهره التوكل في كافة نواحي الحياة.

كما ظهرت في هذه المرحلة الطابع المدروس والذي ميز كل مدرسة عن الأخرى فظهرت مدرسة البصرة يمثلها الحسن البصري، ومدرسة الكوفة ويمثلها طاووس بن كيسان[٢] وسعيد بن جبير[٣] وسفيان الثوري، وهؤلاء هم أهل الحديث أولاً ثم أصحاب السلوك حين وضعوا القواعد السليمة للعلم وجعلوا من أنفسهم القدوة للغير.

---

[١] انظر شفاء السائل لتهذيب المسائل ـ ابن خلدون ـ ص٣٤ ـ وانظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ـ أبو الوفا التفتازاني ـ ص٢١ ـ وانظر تاريخ التصوف الإسلامي ـ د قاسم غني ـ ص٤٤ ـ وانظر التصوف ـ د أبو العلاء عفيفي ـ ٨٢ ـ وانظر نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ـ د. عرفان فتاح ـ ص٥٧ ـ وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ الدكتور على النشار ـ ٣٦٤/٧.

[٢] أبو عبدالرحمن ـ طاووس بن كيسان ـ الفارسي ـ ثم اليمني ـ الجندي الحافظ ـ الفقيه ـ عالم اليمن من سادات التابعين ـ توفي سنة (١٠٥هـ).

انظر سير أعلام النبلاء: ٢٢/٥ ـ وانظر صفة الصفوة: ٤١٥/١.

[٣] أبو عبدالله، وقيل أبو محمد، سعيد بن جبير بن هشام الأسدي، مولى بني والبة من بطون بني أسد، من أعلام التابعين، أخذ العلم عن عبدالله بن العباس، وعبدالله بن عمر رضي الله عنهم، قتله الحجاج بن يوسف الثقفي سنة (٩٥هـ).

انظر وفيات الأعيان: ٣٦٧/١ ـ وانظر صفة الصفوة: ٣٥/٢.

وفي نهاية هذه المرحلة ظهر اسم صوفي، ومتصوف، حيث تميز جماعة من الأفراد بحياة مخصوصة، وغلب على أحوالهم وسيرهم وسلوكهم أمور تغاير سلوك العامة وأحوالهم، فمالوا إلى ارتداء الصوف وشيد بعضهم صوامع ليعيشوا فيها، ومنهم من لجأ إلى مغارات ومنهم من جاب في الصحراء، كما عرفوا بتعذيب النفس وحرمانها وقهرها في المأكل والملبس والمسكن ومنهم من ترك الأزواج والأولاد أو نبذ فكرة الزواج.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية "أول ماظهرت الصوفية من البصرة وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبدالواحد بن زيد من أصحاب الحسن وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك مالم يكن في سائر الأمصار"(١).

وأبرز الأشخاص في هذه الفترة من هذه المرحلة إبراهيم بن أدهم وأبو هاشم الكوفي فرقد السبخي، ومعروف الكرخي، وبشر الحافي.

وقد اتسمت أقوالهم بالاتفاق مع من سبقهم، فلا يوجد في أقوالهم العناصر العرفانية ولاتلك الأقوال التي تتضمن القول بوحدة الوجود ويستثنى من هذه الفترة بعض الأفراد الذين بدت منهم بعض أقوال أمثال رابعة العدوية والتي تعد بداية للحب الإلهي، والرغبة في الفناء فيه، وربما يختفي في أقوالها بذور انبتت فيما بعد أفكاراً شاذة وخاصة في المرحلة الثانية(٢).

وقد وصفهم ابن الجوزي فقال "التصوف عندهم رياضية النفس ومجاهدة الطبع برده عن الأخلاق الرذيلة، وحمله على الأخلاق الحسنة الجملية من الزهد والحلم والصبر، والإخلاص، والصدق إلى غير ذلك من الخصال الحسنة التي تكسب المدائح في الدنيا، والثواب في الأخرى... على هذا كان أوائل القوم فلبس إبليس

---

(١) مجموعة الفتاوي ــ ٧/١١ ومابعدها.

(٢) انظر تاريخ التصوف في الإسلام ــ قاسم غني ــ ص٥١ ــ وانظر التصوف ــ د. أبو العلا عفيفي ــ ص٨٦ ــ وانظر مدخل إلى التصوف ــ د. أبو الوفا التفتازاني ــ ص٢١ ــ وانظر نشأة الفكر الفلسفي ــ د. علي النشار ــ ص ٦٤/٣.

عليهم في أشياء ثم لبس على من بعدهم من تابيعهم فكلما مضى قرن زاد طمعه في القرن الثاني..." [١].

المرحلة الثانية:

وتمتد من القرن الثالث مروراً بالقرن الرابع إلى القرن الخامس، تأثر التصوف في هذه المرحلة بعلم الكلام وازداد تنظيماً حتى غلب على أصحاب الطريق الطابع الأخلاقي في علمهم وعملهم وبلغ التصوف مرحلة النضج، وازداد تكامله حتى أمكن القول بأن هذه المرحلة تمثل التصوف الحقيقي، كما توسع مفهوم التصوف حتى وصل إلى حد المبالغة والتطرف، كما ساعدت العوامل الخارجية والمؤثرات الأجنبية على ظهور العديد من الأفكار الصوفية الغالية كالحلول والاتحاد والدعوة إلى وحدة الأديان.

وفي هذه المرحلة بدأ تدوين التصوف كعلم يقول ابن خلدون "ألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقتهم فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الإقتداء في الأخذ والترك كما فعله المحاسبي في الرعاية، ومنهم من كتب آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال كما فعله القشيري في الرسالة والسهروردي في عوارف المعارف وأمثالهم، وجمع الغزالي بين الأمرين في كتاب الإحياء"[٢].

ووصف ابن الجوزي هذه المصنفات بأنها "لاتستند إلى أصل وإنما هي واقعات تلقفها بعضهم عن بعض ودونوها وقد سموها بالعلم الباطن"[٣]، ويعلل ذلك أبو الوفاء التفتازاني "بأن مباحثهم الأخلاقية تدفعهم إلى التعمق في دراسة النفس الإنسانية، ودقائق أحوال سلوكها وكانت تقودهم أحياناً إلى الكلام في المعرفة الذوقية وآدابها ومناهجها وإلى الكلام عن الذات الإلهية من حيث صلتها بالإنسان وصلة الإنسان بها"[٤]. ويذكر أبو العلا عفيفي عن هذه المرحلة وخاصة تطور الفكر الصوفي من

---

[١] تلبيس إبليس ــ ص١٥٨.

[٢] المقدمة ــ ص٤٦٤.

[٣] تلبيس إبليس ــ ص١٦١.

[٤] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٢١.

البحث عن "وسيلة للكشف عن معاني الغيب وأداة لتحصيل المعرفة الذوقية، التي لا وسيلة لغيرهم إلى إدراكها"[١].

وأطلقوا على علمهم أسماء جديدة تشير إلى هذه المعاني فسموه علم الأسرار، وارتبط علمهم بلغة خاصة لايشاركهم فيها غيرهم، ويحتاج لفهم مراميها إلى جهد غير قليل[٢]ويذهب بعض الباحثين إلى أن هذه المرحلة "ظهرت فيها أفكاراً ليس فيها تعابير صوفية القرن الأول أو الثاني الهجري، وإنما نلاحظ الاتجاه إلى فلسفة التصوف، واستخراج أفكار جديدة من حقائقه مشوبة بأسلوب الفلسفة، تصطنع منهجاً خاصاً في البحث والتعبير"[٣]. ونشطت المدارس الصوفية في هذه المرحلة وقام لها رجالها.

وقد أنكر الأئمة على رجال هذه الطريقة، وخاصة خلطهم طرقهم بعلم الكلام. فذكر ابن الجوزي أن "الحارث المحاسبي تكلم في شيء من الكلام فهجره أحمد بن حنبل، فاختفى في داره ببغداد ومات فيها ولم يصل عليه إلا أربعة نفر"[٤].

كما انحرف رجال هذه الطريقة بالعزوف عن منهج سلفهم في الزهد، كما تجنبوا الرياضة المنهكة، وإماتة الجسم والافتخار بالفقر وعمدوا إلى إهمال المرقعات، ومظهر الدروشة والتصوف، والاعتقاد بأن الزهد ترك الدنيا، ويمثل هذا الرأي الجنيد. وقد أحدثوا أموراً لم تكن في إسلافهم كالفناء الصوفي الذي ينسب إلى البسطامي[٥].

وتزامنت هذه المرحلة مع ترجمة التراث الأجنبي فساعدت هذه الترجمات على الاختلاط الفكري والحضاري، مما أثر في جوانب الفكر الإسلامي ومن ذلك التصوف. فبدأت تصبغ التصوف بأفكار هندية بوذية أو يهودية أو نصرانية أو

---

[١] التصوف الثورة الروحية في الإسلام ــ ص٦٦.

[٢] انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ د. ابو الوفا التفتازاني ــ ص٢٢.

[٣] دراسات في التصوف الإسلامي ــ محمد عبدالمنعم خفاجي ــ ٨٢/١.

[٤] مناقب الإمام أحمد ــ ص١٨٦.

[٥] انظر تاريخ التصوف ــ قاسم غني ــ ص٧٨.

فلسفية يونانية والحلاج أبرز أشخاص هذه المرحلة فقد صرح بـالحلول والاتحـاد والدعوة إلى وحدة الأديان، وخلط التصوف بالشعوذة والسحر فكانت نهايته القتل[١].

المرحلة الثالثة:-

وتمتد من القرن السادس إلى السابع، وهي مرحلة مزج التصوف بالفلسفة وتمثل هذه المرحلة الاستغراق في المصادر الأجنبية خاصة الفلسفة اليونانية وخاصـة ماقبـل أرسطو . قال ابن خلدون "ذهب جماعة من المتصوفة المتـأخرين الـذين صـيروا المدارك الوجدانية نظرية على أن الباري تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجـوده وصفاته وربما زعموا أنه مذهب الفلاسفة قبل أرسطو"[٢].

ويمثل هذا الرأي السهروردي المقتول والـذي يرجـع بنزعتـه الاشـراقية إلـى أفلاطون[٣] وهرمس[٤] وغيرهما من قدماء اليونان والفرس يقول "ماذكرته من علـم الأنوار وجميع مايتبني عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجـل وهو ذوق إمام المحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب الأيد والنور وكذا من قبله مـن زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء قبل أنباذوقلس[٥]"[٦].

---

[١] انظر تاريخ بغداد ــ ١١٢/٨.

[٢] مقدمة ابن خلدون ــ ص٤٦٨.

[٣] أفلاطون، فيلسوف يوناني من أثنيا، تلميذ سقراط أنشأ مدرسة على أبوب أثنيا سميت بالأكاديمية نـسبة إلـى بستان أكاديموس والذي تطل عليه، وأقام فيها معبداً وجعلها جمعية دينية علميـة. تـوفي سـنة (٤٢٧ قبـل الميلاد).

انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ــ ص٦٢ ــ وانظر الفلسفة عند اليونان ــ الدكتورة أميرة حلمي مطر ــ ص١٣٥.

[٤] هرمس هو أحد الآله عند الإغريق، وهو رسول الآلهة، وإله الطرق والتجارة، تنسب إليه الفلسفة الهرمـسية وهي فلسفة قديمة لعبت دوراً هاماً في تطور الفكر الهيليني المتأخر بالإسكندرية، ترجع كتابتها إلـى ماقبـل القرن الثاني الميلادي، وكتابها في الغالب هم كهنة مصريين أتقنوا اليونانية أو يونانيين متمـصرين، وهـي مزيج من الأفلاطونية، والحكمة المصرية وبعض الأساطير...

أنظر تمهيد لتاريخ الإسكندرية وفلسفتها ــ الدكتور نجيب بلدي ــ ص٨٩ ــ وانظر The Encyclopedia of Religion Vol. 5 , P.566.

[٥] انباذوقليس، فيلسوف يوناني، متأثر بالفلسفة الإيلية والفيثاغورية، كان يقول أن أصل الأشياء كثـرة حقيقيـة، فهو من الفلاسفة الطبيعيين في القرن الخامس قبل الميلاد، توفي سنة ٤٣٠ قبل الميلاد.

انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ــ ص٣٥ ــ وانظر الفلسفة عند اليونان ــ ص ٩٥.

[٦] حكمة الاشراق ــ ص١١ ــ ضمن السهروردي المقتول.

ويمثل ابن عربي الطرف الآخر لهذه الفلسفة حيث بدأ السهروردي بها في الشرق ونشرها ابن عربي في الغرب وذلك في دعوته إلى وحدة الوجود وهي "أن ذات القديم كائنة في المحدثات محسوسها ومعقولها متحدة بها في المتصورين وهي كلها مظاهر له والقائم عليها أي المقوم لوجودها"[١].

يقول إبراهيم هلال عن ابن عربي "لم تخلص آراؤه من بعض الملامح الحقيقة التي توهم بتأثره بأفلاطون، أو إتباع الأفلاطونية المحدثة من المسلمين في فكرة الخلق والمعرفة. فقد رأينا في تفسيره لمبدأ الخلق يستعين بالثقافة الأجنبية على إبراز فكرة الخلق في ثوب فلسفي"[٢].

ويصرح أبو العلا عفيفي أن ابن عربي "يؤمن في نظريته في الوجود بالفيض ويفسر وجود الموجودات بالتجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولايزال وظهور الحق في الكل فيما لايحصى عدده من الصور"[٣].

وتختم هذه المرحلة بشخصية غامضة في الفكر الصوفي الفلسفي ابن سبعين ودعواه إلى الوحدة المطلقة. يقول ابن خلدون عنه "يرى في الوجود العدم على الحقيقة فلا وجود للحقيقة إلا للقديم... الكل واحد هو نفس الذات الإلهية وهي في الحقيقة وحدة بسيطة والاعتبار هو المفصل لها"[٤].

يقول الدكتور أبو الوفاء التفتازاني عن هذه الفلسفة "أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه، والوجود بذلك في حقيقته قضية واحدة ثانية"[٥].

ومن أهم مميزات هذه المرحلة عما سواها:-

١- المجاهدات ومايحصل منها من الأذواق والمواجيد.

---

[١] انظر فصوص الحكم لابن عربي ــ ١٠١/١ ــ وانظر مقدمة أبو العلا عفيفي ــ كتاب فصوص الحكم ــ ص٢٧/١ ــ وانظر مقدمة ابن خلدون ــ ص٤٦٦.

[٢] التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ــ ص١٤٢.

[٣] مقدمة الفصوص ــ ص٢٨.

[٤] مقدمة ابن خلدون ــ ص٤٦٧.

[٥] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٥٠٥.

٢- دعوى الكشف، والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والنبوة والروح وحقائق كل موجود.

٣- التصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات أو خوارق العبادات[١].

٤- صدور الألفاظ الغامضة الموهمة التي تستشكل ظواهرها ولعل السبب الخوف من العقاب كما هو الحال عند ابن عربي وابن سبعين في مؤلفاتهما.

٥- اعتمد أصحاب هذه المرحلة على أقوال العديد من الشخصيات البارزة في المراحل السابقة كالحلاج وذي النون المصري والبسطامي والجنيد والغزالي[٢].

---

[١] انظر مقدمة ابن خلدون ــ ص ٤٦٧ ــ وانظر الحياة الروحية ــ محمد مصطفى حلمي ــ ص١٣٧.

[٢] انظر وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي ــ محمد الراشد ــ ص٩٢.

الفصل الثاني
موقف المستشرقين من المصطلح الصوفي

المبحث الأول: موقف المستشرقين من بداية ظهور المصطلح الصوفي.
المبحث الثاني: أسباب عناية المستشرقين بالمصطلح الصوفي.
المبحث الثالث: دعوى أن المصطلح الصوفي أحد أنواع التفاسير للقرآن الكريم.

المبحث الأول: موقف المستشرقين من بداية ظهور المصطلح الصوفي وتطوره:

يمثل المصطلح الصوفي أحد الأبواب التي نفذ المستشرقون من خلاله إلى الفكر الإسلامي، وعبر إلى أشد جوانب هذا الفكر غموضاً وإسراراً وهو التصوف، إلا أن عناية المستشرقين بالمصطلح الصوفي لم تكن تخرج بهم عن أسباب وغايات دفعتهم إلى دراسة التصوف عامة.

وقد تناول المستشرقون في دراستهم للمصطلح الصوفي البحث عن أصول له في القرآن الكريم، وتأكيد شرعيته من خلال توظيف التجربة الصوفية وأسبقيتها على النص الديني ودراسة تطوره إما على نطاق الأشخاص أو الفرق.

المطلب الأول: تأصيل المصطلح الصوفي بإثبات مرجعيته للقرآن:

١- نفي الدعوة الشائعة في الغرب عن خلو القرآن من التصوف:

ذهب بعض المستشرقين وخاصة الفرنسيين ــ أو الناطقين بالفرنسية ــ كماسينيون وكوربان وبول نويا[١] إلى نفي مايتردد في الغرب، أن القرآن الكريم لايمت بشيء إلى التصوف وأنه كتاب تضمنت تعاليمه محاربة التصوف. ومنهم جولد تسيهر يقول مستبعداً إمكانية تغذية القرآن للفكر الصوفي "ليس عملاً هيناً على المتصوفة أن يجدوا أفكاراً للتصوف قرآنية في القرآن وأن يروا لأنفسهم حقاً في اتخاذ كتاب الإسلام المقدس شاهد صدق على مذاهبهم الدينية والفلسفية"[٢].

وكذلك نكلسون "تناول الصوفية عناصر زهدية وصوفية تمتزج بأهداف ذات ألوان متعددة، تناولوها بالشرح وألبسوها معاني خاصة وقلدوها دلائل بعيدة مغايرة لما جاء به القرآن الكريم"[٣].

---

[١] بول نويا، ، ولد في الموصل، من أعمال العراق، وانضم إلى الرهبانية اليسوعية، وهو من مستشرقيهم، وعين أستاذ أبحاث في المركز الوطني للبحث العلمي.

انظر المستشرقون: ٣/٣١٤.

[٢] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٠١.

[٣] التصوف ضمن تراث الإسلام ــ ص٣٠٨.

يقول ماسينيون عن هذه الظاهرة بين المستشرقين "إن الشعوب الأوروبية غير المدركين (للترانيم الإسلامية) يفترضون أن القرآن خال من الاتجاهات الصوفية فهم لا يجدون أجزاءاً من القرآن يمكن تأويلها أو تفسيرها بمعاني باطنية، وصوفية"[١].

ويقول كوربان "ثمة زعم لاقى نصيباً من الرواج في الغرب ومؤداه أن لا فلسفة ولا تصوف في القرآن الكريم وأن الفلاسفة والمتصوفة لا يدينون للقرآن بشيء"[٢].

ويذهب نويا إلى أن هناك سؤال مهم يتطرق إلى مشكلة نشأة المصطلح الصوفي في الإسلام وهل يرجع إلى أقدم تفسير قرآني، أو أنه كما يزعم الفقهاء اختراعاً متأخراً يجب البحث عن أسبابه ومسوغاته خارج الإسلام [٣].

ولا يعني نويا إن كان السؤال طرح من قبل الفقهاء المسلمين، وإنما يذهب إلى ذلك النقاش الذي دار في بحوث المستشرقين وهو يأخذ باللائمة كثيراً على ريجي بلاشير[٤] حيث كتب في مقدمة ترجمته للقرآن "لم يتم الأخذ من كتب التفاسير الصوفية لأنها تعتمد على تفسير تأويلي وقد رفضها أهل السنة والجماعة"[٥].

٢- دعوى القرآن الكريم مصدر المصطلح الصوفي:

يقول ماسينيون "القرآن هو المصدر الأساسي لهذا المصطلح وهو المصدر الذي يجب بحثه أولاً"[٦].

ويستدل ماسينيون على ذلك بدعاوى منشورة في كتابه المحاولة منها:

أ- في المصطلح نجد العديد من المصطلحات الصوفية المعروفة أخذت من القرآن "ذكر، سير، قلب، تجلي، استماع، استقامة، اصطفاء، صدق، إخلاص،

---

[١] Essay of the Origins of the technical Islamic Mysticism- p.95

[٢] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٥٠.

[٣] Exegese Coranique – p.25.

[٤] مستشرق فرنسي، درس في المغرب في فترة الحماية الفرنسية عليها، عين أستاذاً للغة العربية وحضارتها في جامعة باريس، وأشرف على مجلة (المعرفة) التي صدرت بباريس باللغتين العربية والفرنسية، توفي سنة (١٩٧٣م).

انظر المستشرقون: ٣٠٩/١ ــ وانظر موسوعة المستشرقين ــ ص١٢٧.

[٥] Exegese Coranique et Langage Mystique - p.22.

[٦] Essay- p35.

رضا، خلق، علم، نفس مطمئنة، سكينة... ومنها بطريق الاشتقاق المباشر مثل قوله" خلة، توكل، فتوة (من فتى)، دنو، لدني من (لدنا) حال من (يحول)، صيهور من (يصهر)... والمتضادات التي وردت في القرآن (ظاهر، باطن)(قبض، بسط)، (محو، إثبات)، (صبر، شكر) (فناء، بقاء).

ب- ماجاء في الأثر أو مما يشك في أصوله الأجنبية كسبوحات الوجه، الدرة البيضا، الكبريت الأحمر، شاب قطط، الاسم الأعظم، الديك الأبيض، عنقاء مغرب.

ج- شمول الآيات القرآنية مكية أو مدينة على العبر والعظات التي يقبلها المؤمن حتى وإن لم يفهم معناها إذ هي وصايا أخلاقية،، وتشريعات تكبح شهوات المرء[١].

د- أن القرآن هو المصدر للمجاز الصوفي واستشهد "بالنار والنور مقابل الرب، النور والظلمة وغشيانهما القلب، الماء من السماء، الكأس، الخمر...[٢]

أما نويا فقد ذهب إلى أن الوسيلة الوحيدة لتأكيد مصدرية القرآن للمصطلح الصوفي "هو البحث في أقدم التفاسير للدراسة عن كثب؛ الأفكار الدينية والبحث فيما إذا كانت تحوي بذور ماسيثمر لاحقاً أكبر الطروحات الصوفية" [٣].

وإذا أنكر نكلسون في النص السابق إمكانية وجود سنداً يتكأ عليه التصوف فإنه يعقب "إن ذلك لا يبرر قولنا أن مذهب التصوف لا يدين للقرآن إلا بالقليل ويستدل ببعض الآيات.

كقوله تعالى: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) [النور : ٣٥]).

وقوله تعالى: (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) [القصص : ٨٨.

وقوله تعالى: (فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) [البقرة : ١١٥]).

---

(١) السابق ـــ p.95.

(٢) السابق ـــ p.75.

(٣) Exegese Coranique- p.25.

يقول "هاهنا بالتأكيد تكمن بذرة التصوف"[1].

وقد استشهد اربري بنفس الآيات السابقة في تأكيد شمول القرآن على بذور تصوف [2].

ويقول فريد جبر[3] "وإذا حاولنا مثلما فعل الأب نويا أن نضع معجماً للألفاظ التـــي يفسرها مقاتل[4] نتبين أن للكثير منها معاني ووجوها هي بالذات تلك التي ترد عليها في التصوف مما يدل على أن القرآن كان يقرأ حتى الصحابة بالوجوه والمعاني التي نجدها عند الصوفية"[5].

٣- البحث وراء الحرف:

آثار جولد تسيهر هذه الفكرة حين قال "بعض آيات القرآن تشتمل على منح فرص للصوفية لدعم مذهبهم كقوله تعالى: (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ) [البقرة : ١٥٦]) إذا فصلت عن سياقها تحمل على معنى الفناء" وفي آية النور (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) [النور : ٣٥]). يقول "يبدوا حقاً في نصها الحرفي البسيط الذي يمس الغنوصية مساً رفيقـــاً، أنها تقصد الإشارة إلى التجلي السماوي"[6].

---

[1] التصوف ضمن تراث الإسلام ــ إشراف سيرتوماس ارنولد ــ ص٣٠٨.

[2] Sufism – P.22.

[3] فريد جبر مستشرق لبناني، حصل على الدكتوراه في الأداب من السربون، وانضم إلى الرهبانية اللعازاريـــة وعين أستاذاً للفكر الإسلامي في الجامعة اللبنانية.

انظر المستشرقون: ٣٣٤/٣.

[4] أبو الحسن، مقاتل بن سليمان بن بشير، الأزدي بالولاء الخرساني المرزوي، دخل بغداد وحدث بهـــا، كـــان مشهوراً بتفسير كتاب الله العزيز، اختلف العلماء فيه، فمنهم من وثقه في الرواية، ومنهم من نسبه إلى الكذب، توفي سنة (١٠٥هــ).

انظر وفيات الأعيان: ١٢٩/٣، وانظر سير أعلام النبلاء: ١١٥/٦.

[5] التفسير القرآني والمصطلح الصوفي ــ د. فريد جير ــ مجلة الباحث ــ العدد الرابـــع ــ ينـــاير ١٩٨٠م ــ ص٥٦.

[6] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٠٥.

يقول كوربان "إن مصطلح "حقيقة" يدل في جملة مدلولاته المتعددة علـــى المعنـــى الحقيقي للإيحاءات الإلهية.... المهمة الأولى والأخيرة هي فهم المعنى الحقيقي لهذا الكتاب القرآن"[١].

ويوضح كوربان هذا السعي الحثيث نحو "التفسير الرمزي الذي يصبح به الظهـــور الحرفي شفافاً لعالم آخر... هذا التفسير لا يبطل المعنى الحرفي ولكنه يجعلها شفافة ودالة على عالم أمتن منها نفسها لا يمكن أن يرى إلا بها"[٢].

ويقول نويا "عن طريق الوجوه اكتشف مقاتل من القرآن تعددية المعنى التي تحتمـــل في ذاتها الإمكانيات لقراءات عديدة للقرآن، التفسير ينشأ من نـــص يحمـــل معنـــى مخالفاً للمعنى الظاهر ــ الحرفي ــ"[٣].

ويصور ماسينيون التصوف والبحث الدائم عما يتوارى خلف الظـــاهر فيقـــول: "إن دارسة حياة أوائل المتصوفة المسلمين من الأهمية بمكان لأي فرد يرغب بـــالتعرف على الطريقة التي تكونت فيها اللغة الفنية الصوفية... إن التصوف علـــم تجريبـــي، وهو منهج للاستبطان الداخلي يومئ (يشير) في أصله إلى الحقيقـــة، إلـــى جـــوهر الإنسان، إلى المغزى من النص الديني ــ التراتيم الدينية ــ إلى الابتسامة المتوارية خلف القناع"[٤].

ويقول جان شوفيلي "بعض سور القرآن وآياته تستلفت أكثـــر مـــن غيرهـــا انتبـــاه الصوفي وتحفزه على التأمل... القرآن تتفجر أنواره فتصطلم لها قلـــوب العـــارفين المتصوفين وحينئذ نفهم الحكم الذي أصدره هنري كوربان متبعاً في ذلـــك لـــويس ماسينيون أن النزعة الصوفية هي استفراغ الجهد لاستبطان الوحي القرآني واحتوائه إحتواءاً داخلياً"[٥].

---

[١] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٥٠.

[٢] الشيعة الاثنا عشرية ــ ص١٧٨.

[٣] Exegese Coranique- p.9.

[٤] Essay – p.94.

[٥] التصوف والمتصوفة ــ ص١٨-١٩.

المطلب الثاني: المصطلح الصوفي والتجربة الصوفية:ـ

١ - أسبقية التجربة على المعنى:

يربط المستشرقون بين المصطلح الصوفي والتجربة الصوفية إذ من خلال التجربة الصوفية والتي أطرافها النص الديني والقارئ المتصوف ينتج عنها المعنى ومن ثم اللغة.

وقد كان المستشرق بول نويا صريحاً إذ نقد الكلاباذي في تعليله لوجود المصطلح الصوفي وقال "اللغة ليست سابقة ولا لاحقة للتجربة كما يعتقد الكلاباذي، إنها لم تنشأ متصنعة أو استجابة لضغوطات الضرورة الاجتماعية، اللغة الحقة هي تلك التي تحمل في غضونها تجربة أصلية نابعة من الإنسان تولد متزامنة مع التجربة نفسها مع نفس الحركة التي تحملها إلى الوعي"[١].

هذه التجربة هي التي تدفع بالقارئ إلى التفاعل مع آيات القرآن شيئاً فشيئاً حتى يتشكل المعنى واللغة، يقول ماسينيون "يعرف المسلمون القرآن بقلوبهم، ويجتهدون بتلاوته من أجل خلق وتأكيد تأملاتهم"[٢].

ويورد كوربان قول السهروردي "تقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك" ويقول "إن تفتح النزعات الصوفية في الإسلام ينشأ عن استبطان تجريبي عن تحقيق باطن شخصي لمعنى ومعاني الكتاب الذي هو بمثابة أساس الملة"[٣].

وهذا الذي طالب به نويا يقول "حاول التفسير الصوفي أن يمر من قراءة باطنية للقرآن إلى تفسير التجربة وبقدر ماتثري التجربة تخلق لغتها الخاصة بها، وتبتعد شيئاً فشيئاً عن اللغة (الكلمات) القرآنية، لتنشيء مصطلحات تقنية خاصة بها وأكثر ملاءمة لضرورات التحليل"[٤].

ويقول جان شوفيلي "ظن الصوفية أنهم قادرون على أن يغوصوا على معاني القرآن باستخدامهم التأويل الباطني، بما اكتسبوه من تجربة صوفية حدسية إشراقية وبما يحيونه لتصل بهم إلى الوجد، هذا المقام لا تستطيع الكلمات التعبير عنه وإذا تخطينا

---

[١] Exegese Coranigqu, p.22.

[٢] Essay-p.34.

[٣] السهروردي المقتول ــ ضمن شخصيات قلقة في الإسلام ــ ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ ص١١٦.

[٤] Exegese Coranique.p.10.

كل لغة إلى عتبة المشاهدة والحضرة لا يمكن للفقهاء ولا المفسرين المقيدين بالظاهر أن يفهموا شيئاً منه أو أن يقبلوا هذا التأويل"[١].

والنتيجة التي سعى إليها المستشرقون هي تفعيل التجربة الصوفية وإضفاء شرعية على مفرزاتها من شطح وعبارات مبهمة وغنوصية صريحة، يقول نويا "المغامرة الصوفية تتجه نحو وجود يعطي وزنه للغة كل تناسبها وقوة تجذرها في الواقع"[٢].

ويقول كوربان "الموقف المعاش هو بالأساس موقف تفسيري"[٣].

يقول نويا عن دور ابن عطاء[٤] في تفسير القرآن تفسيراً رمزياً "عاش ابن عطاء بعد دخول الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي وانتشار التيارات القرمطية والإسماعيلية. هذا يعني أن التجربة الصوفية عند ابن عطاء بلغت أشدها، لها كيانها الخاص ولغتها الخاصة، بما فيها من عبارات وإشارات ورموز تخلقها التجربة الروحية... من هذه المرحلة أصبحت التجربة الروحية، تلقى على النص أضواء جديدة فتصبح طريقة خاصة لفهم معانيه وجرها إلى أعماق التجربة التي عاشها الصوفي"[٥].

وبانحصار اللغة ومن ثم المعنى في التجربة الصوفية تشيع المعاني والدلالات على نطاق الأفراد إذ لكل فرد تجربته الخاصة، يقول هانز شيدر "اللغة والرموز الدينية لم تعد إلا مجرد أدوات للتعبير في يد ذاتية تصاعدية إلى اللامحدود، بل إلى ماهو قحل جاف ذاتية لاترى غير نورها هي ولاتسمع غير صوتها فاختفى عندها الله والعالم والإنسان"[٦].

---

[١] التصوف والمتصوفة ــ ص١٠٦ ــ وقارن مع وصف ولترستيس هذا المنهج في معالجة اللغة الصوفية النصرانية في كتابه ــ التصوف والفلسفة ــ ص٣٨٥.

[٢] Exegese Coranique,p3.

[٣] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٥١.

[٤] أحمد بن محمد بن سهل بن عطاء، أبو العباس الأدمي الصوفي، الزاهد العابد، راج عليه حال الحلاج وصححه، فامتحن بسببه، توفي سنة (٣٠٩هـ).
انظر تاريخ بغداد: ٢٦/٥، وانظر سير أعلام النبلاء: ٤٧٦/٩.

[٥] مقدمة تحقيق نصوص صوفية غير منشورة ــ ص١٠.

[٦] نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ترجمة عبدالرحمن بدوي ــ ص٨٠.

وهذه التجربة كما وصوفها كوربان "هي الغنوص لأن هذه المعرفة مـيلاد جديـد، صعود جديد رجعة إلى هذه العوالم السابقة التي تتزل فيها القرآن"[١]. ويقول نويـا "من النهاية إلى البداية، فبداية القرآن التجربة ونهاية التجربة القرآن، لأن التـصوف أصبح حواراً بين التجربة والقرآن، وكل واحد منهما يفسر الآخر"[٢].

ويظهر تفعيل التجربة الصوفية عند نويا في ممارسات الحكيم الترمـذي[٣] لألفـاظ القرآن وصياغتها وفق منهج أكثر صلافة من التجربة الصوفية البحتـة إذ تـستخدم مبادئ التجربة النفسية لتقليص تعدد الوجوه للكلمة الواحدة للوصول إلى وحدة الكلمة الأولى كملة أصلية يشمل معناها كل المعاني الأقرب، واعتمـد التحاليـل النفـسية واللسانية في كل مرة يحصر فيه معاني الكلمة الواحدة للوصول إلـى أن الوجـوه المختلفة لهذه الكلمة ترتبط بهذا المعنى الأولي[٤].

٢- اللغة والخيال:

يذهب ماسينيون إلى أن الأمثال المضروبة في القرآن تمنح الـصوفي فـسحة مـن الخيال لإدراك أن هذه الآيات إنما نزلت فيه وأن الأمثال التي يضربها القرآن فـي التفريق بين الخير والشر، في البعث أو حتى في حياة محمد (صلى الله عليه وسلم) الخاصة تحفز الصوفي أن يتمثلها حتى يتدرج في سبيل التحقق في مجال نفسه[٥].

ويقول نويا "أنه التأويل الذي ليس فيه التجربة بالنـسبة للحـرف، ولا النفـي، ولا الحقيقة، وهو ببساطة الطريق الذي يكسر فيه الخيال طوق الحرف الضيق"[٦].

---

[١] الشيعة الاثنا عشرية ــ ص٢١٧.

[٢] مقدمة تحقيق نصوص صوفية غير منشورة ــ ص١٠.

[٣] أبو عبدالله، محمد بن علي بن الحسن بن بشير، الحكيم الترمذي، من كبار الشيوخ، له حكم ومواعظ، أخـرج من ترمذ بسبب كتابه ختم الولاية وهجر، توفي سنة (٣٢٠هـ).
انظر الرسالة القشيرية: ص٢٦٦، وانظر سير أعلام النبلاء: ٢٤٢/٩.

[٤] Exegese Coranique, p.121.

[٥] Essay, p.96-97.

[٦] Exegese Coranique, p.67.

ويقول "إن التجربة التي أسست لمثل هذا الفهم، هي تجربة التطهير الجــذري التـــي تصل من خلال اللغة إلى مهمتها الأصلية ضد الواقع"[١].

ويقول فريد جبر "إن ما ورد في القرآن من آيات الوعد والوعيد وأخبــار الأولـــين يجوز للتخيل والتوهم أن يجول فيهما كما يقول المحاسبي ويحل للمفــسر آنئــذ أن يطلق فيهما العنان لما تلهمه أحواله من معان رمزية إشارية روحانية باطنة"[٢].

المطلب الثالث: بداية ظهور المصطلح الصوفي وتطوره:-

١- بداية ظهور المصطلح الصوفي:

ذهب ماسينيون إلى "أن المسلمين منذ نزول القرآن وهم يتلون آياته ملزمين أنفــسهم ختم القراءة مرات ومرات ومتابعين ترديد الآيات واستنباط المعاني المتوارية خلف الكلمات ومن ثم ظهور هذه المعاني في عبارات الصوفية"[٣].

وقد ذكر بول نويا عن أستاذه ماسينيون أنه تنــاول تطــور المــصطلح الــصوفي تاريخياً[٤]قال "يوضح ماسينيون العلاقات الواضحة لعمل أدّى لفكر اســترعى كــل الاهتمام، عمل باطن يشمل المصطلحات القرآنية عن طريق العمل الطقوسي، وهــو أقدم عمل تتبنى فيه العربية طريقة باطنية سيكولوجية[٥]، أي ثيولوجيــا[٦] أخلاقيــة وهو أول شكل لمصطلحات تنتقد المسائل الفلسفية"[٧].

وإذا كان ماسينيون يذهب إلى أن اللغة الصوفية قد مرت بمراحل حتى وصلت إلى الحلاج، فإن بول نويا يرجع بوجود تلك اللغة وانطلاقتها إلــى "مــا قبــل نــشوب النزاعات أي إلى زمن نشأة التجربة ذاتها حتى يسعنا تتبع تطور المسار الذي أفضى بالمتصوفة المسلمين شيئياً فشيئاً إلى صياغة لغة جديدة غريبة عن اللغة المعتادة...

---

[١] السابق ــ ص٤.

[٢] انظر التفسير القرآني والمصطلح الصوفي ــ ص٥٦ ــ مجلة الباحث ــ العدد الرابع ــ ١٩٨٠م.

[٣] Essay, p.13.

[٤] انظر السابق ــ الفصلين الرابع والخامس من الكتاب.

[٥]سيكولوجيه, نفسية – انظر المورد – ص ٧٣٦.

[٦] ثيولوجيا نظرية لاهوتيه، نظام لاهوتي- أنظر المورد- ص ٩٦٣.

[٧] Exegese Coranique, p.13.

لقد عرفت في القرآن الكريم لغة التجربة الصوفية الإسلامية منشأها ومهما كانت هذه اللغة تقنية فإنها تثبت منشأها القرآني إن لم يكن شكلاً فمضموناً"[١].

ويعلل نويا وجود هذه اللغة الجديدة بقوله "وضع المتصوفة الكلام التقني كمحاولة منهم لتجاوز سوء الفهم القائم بينهم وبين غيرهم والذي عادة ما يحدثه التعبير الخاص بالتجربة الصوفية، ولذا فضل الصوفية أن ينأوا بأنفسهم عن أي مغامرة فكرية وأبوا إلا أن يصوغوا مذهبهم في لغة المُسارَّين صوناً لفكرهم عن الآخرين"[٢].

٢- تطور المصطلح الصوفي:

أرجع بعض المستشرقين تطور المصطلح الصوفي إلى الأفراد، ومنهم من أرجعه إلى الفرق.

أ- الأفراد:

جعفر الصادق[٣]: تمثل شخصية الإمام السادس حلقة وصل تربط غلاة الشيعة بغلاة الصوفية، وتمثل هذه الشخصية عند المستشرقين مركز إتكاء توليه اهتماماً كبيراً لما أحيط به من مؤلفات ومرويات يتلقاها الطرفان بالقبول.

يقول ماسينيون عن الدور الذي نسب إلى الصادق في الدوائر الصوفية "ظهر في القرن الثالث وفي حلقات صوفية ببغداد والكوفة تلك الأحاديث المنسوبة للإمام السادس جعفر معطية التصوف تعليلاً لتلك النقاط الغامضة والمتنوعة في القرآن، وفي القرن التالي بدأوا ينشؤون (المسند من طريق أهل البيت) وتكلفوا بوضع عنوان متكلف لحديث لا يعدو أن يكون مرسلاً"[٤].

كما ذكر ماسينيون أن "ذي النون المصري كان أول سني يشير إلى هذه الأحاديث والتي زعم أنه تلقاها عن جعفر الصادق عن طريق سلسلة، هذه السلسلة وإن كان

---

(١) Exegese Coranique, p.22.

(٢) السابق، نفس الصفحة.

(٣) أبو عبدالله، جعفر الصادق، بن محمد الباقر، بن علي زين العابدين، بن الحسين، بن علي بن أبي طالب، لقب بالصادق لصدقه في مقالته، توفي سنة (١٤٨هـ).
انظر وفيات الأعيان: ١/١٦٨، وانظر صفة الصفوة: ١/٣٥٩.

(٤) Essay – P.138.

تحتويها الشكوك فإنها تمثل مرجعاً أساسياً بسبب دور ذي النون المصري. ثم جاء دور السلمي الذي تكلم في مقدمة كتابه حقائق التفسير عن تفسير جعفر كآيات منتزعة ثم بدأ الحلاج يستخدم ويطور مجموعته الخاصة بمصطلحاته مستخدماً نفس عبارات جعفر الصادق"(١).

ويقول نويا "التجربة الصوفية تتحول إلى مبدأ تفسيري تنقله التجربة الروحية إلى قراءة باطنية، وأقدم مثال عليها نجده في تفسير جعفر الصادق الذي له تأثير واسع في الأوساط الصوفية، ويشكل بداية اللغة الصوفية الأولية والدقيقة"(٢).

ويرجح بعض المستشرقين ذلك التأثير إلى نوع من الأسطورة "تسب إلى الصادق كل من أهل السنة والشيعة كتباً عديدة ليس بينها كتاب صحيح على الأرجح، وهي تتناول بصفة خاصة العرافة، والسحر، والكيمياء، وأشهرها كتاب الجفر الذي تكتنفه الأسرار، ويتنبأ بأحداث المستقبل ويعد جعفر من كبار الصوفية"(٣).

ويمثل الحلاج عند ماسينيون الفكر الذي دفع بالمصطلح الصوفي إلى الغلو الباطني "انتهت الحركة الزهدية في الإسلام بإعلان التجربة الصوفية عطاءً للجميع. لم يكن الحلاج شاذاً عند مجتمعه الإسلامي حيث مثل اكتمال المصطلح الصوفي و(نضجه) بعد كونها ألفاظاً شائعة ومنتشرة من خلال القرون الأولى عبر تلاوة للقرآن متواصلة، وباطنية متوهجة لحياة طقوسية متواضعة"(٤).

إلا أن نويا يخالف أستاذه في أن للحلاج الأهمية الكبرى في تغيير المصطلحات التقنية للتصوف، وذلك بوجود أعمال صوفية كثيرة لمؤلفين سابقين على الحلاج يقول "ربما لم يكن ماسينيون على علم بها، أعمال مهمة من شأنها أن تصحح بعض الشيء النظرة التي كانت لماسينيون حول أهمية الحلاج في تطوير المصطلحات التقنية للتصوف والعقيدة الإسلامية، إن أعمال أولئك المؤلفين تثبت أن التجربة الصوفية، قد بلغت مبالغ متقدمة وذلك قبل الحلاج وإن كانت حياة الحلاج قد عرفت

---

(١) Exegese Coranique, p.10.

(٢) Essay, p. 139-140.

(٣) موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٣٠١٢/١٠.

(٤) Essay, p209-210..

مصيراً عجيباً فإن عمله أقل أهمية، ولغته كانت أقل خصوصية مقارنة بكتب سابقيه"[1].

أما دراسة جولد تسيهر في مذاهب التفسير الإسلامي فيقول نويا "المفسرون المتصوفة الذين درسهم جولد تسيهر ينتمون إلى حقب تاريخية لاحقة وهم شديدوا التأثر بالأفلاطونية الحديثة، وبالتالي لا يصلحون لتمثيل التفسير القرآني الأول، فالغزالي أو ابن عربي لن تفيد تجاربهم من يبحث في الاتجاهات الروحية في التفاسير القرآنية التي سبقت نشوء مدارس التفسير المتخصصة"[2].

ب- الفرق:

يرجع أغلب المستشرقين أصول المصطلح الصوفي إلى التشيع وما أفرز من باطنية وغلاة.

يقول جولد تسيهر "بعض الصوفية اشتغل بوسائل باطنية سرية وعمل ارتباطات بين الحروف والأعداد على طريقة علم الحروف، بحيث يستخلص من ذلك نتائج صوفية وهم لا يتميزون في ذلك عن الباطنية"[3].

ويقول كوربان "أعطت الفكرة الباطنية للقرآن التي هي أساس التشيع وأصل بنيانه أكلها وأثمرت خارج الوسط الشيعي الخالص، ولقد أثمرت لدى الصوفية، كما أثمرت لدى الفلاسفة، فالتبطن الصوفي ينزع إلى عيش السر الأساسي لنطق القرآن بين ثنايا النص القرآني، وهذا العيش ليس بدعة من بدع الصوفية"[4]. كوربان لا ينفك عنه غلوه الباطني فكما يؤمن غلاة الصوفية وغلاة الشيعة بتفعيل المعنى الباطني في النص الديني.

ويذهب هانز شيدر إلى استخدام وتوظيف وتطوير للمصطلح الصوفي ولكن لأغراض مختلفة كالزندقة، يقول "إن كبار شعراء فارس استعاروا لغة التصوف،

---

[1] Exegese Coranique, p.14-15.

[2] السابق، ص٢٥.

[3] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٨٠.

[4] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٥٩.

ونطقوا بلسانه واستخدموا المصطلح الصوفي من أجل أن تخفى على غير العارفين معرفة هذه العقائد ليقوم بوظيفة القناع"[١].

ويضرب هانز شيدر بكلمة (الخليل) وكيف ارتبطت في الشعر الفارسي بمعنى جديد تماماً وذلك بانحياز الشعر الغرامي ناحية دائرة الدين، فمن ناحية سيخلع على الطبيعة الإلهية التي يسعى الصوفي إلى أن يتجذبها وعيه كل الخصائص والنعوت الخاصة بالمحبوب الأرضي، وتوظيف الوسط الاجتماعي الصوفي لتفعيل هذه الفكرة بعلاقة الشيخ والمريد[٢].

المصطلح في الفكر الصوفي:-

استعمل غلاة الصوفية في صياغة فكرهم ألفاظاً قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم واجمعوا على ستر معانيها عن كل من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مشبهة على كل غريب عنهم.

وقد حاولوا منذ بداية انطلاقتهم أن يجدوا لمبادئهم وتعاليمهم مستنداً من خلال آيات القرآن، ساعين لجعل القرآن عمدة في تأييد مقاماتهم وأحوالهم، وطريقتهم، فقالوا أن وراء ألفاظ القرآن أفكاراً ومعاني غامضة ودقيقة لا يعلمها إلا خاصة الله من الأولياء، قال السراج في اللمع "إن تحت كل حرف من كتاب الله تعالى كثيراً من الفهم مذخوراً لأهله على مقدار ما قسم لهم من ذلك"[٣].

بل إن السراج يجعل من الغيب مورداً ينهل منه العارفون من خلال آيات القرآن يقول "كل شيء أشار إليه المتحققون، والواجدون، والعارفون، والموحدون، وما عبروا عنه، وما لم تسعه العبارات، ولا يؤمئ إليه بالدلالة، ولا يشار إليه بالإشارة، من اختلاف المعارف، وتباين الأحوال والمقامات والأماكن، وغير ذلك مما شاهدوه

---

[١] نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ــ ضمن الإنسان الكامل ــ ترجمة عبدالرحمن بدوي ــ ص٧٨.

[٢] انظر السابق ــ ص٧٨.

[٣] اللمع ــ ص١٠٦.

ظاهراً وباطن، وهو الغيب الــذي وصــفه الله تعــالى بقولــه: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) [البقرة:٣])[١].

وقال سهل التستري "فقوم أعطوا الفهم بقيامهم بأداء الأمر واجتنــاب النهــي مــن الظاهر والباطن، وصدقهم فيه بنور بصيرة اليقين، وهو ســكون القلــب إلــى الله تعالى"[٢].

ويجعل التستري مشايخ الطريقة وأوليائها هم المفردون، قال "هم المشايخ المهترون في الذكر بالذكر لله تعالى"[٣].

ويفسر الحكيم الترمذي مقولة التستري " المهتر[٤]إذا نطق يشبه كلامه كلام من لــم يستعمل عقله، لأن العقل يخرج الكلام على اللسان بتدبير وتؤدة وتأن، وهذا المهتر إنما ينطق به، فكأنه الماء على لسانه يجري، حتى يشبه الهذيان في بعض أحوالــه، وهو في الباطن مع الله تعالى في أصفى الناطقين وأصدقهم"[٥].

وعلى ذلك فكلام غلاة الصوفية وشطحاتهم و مصطلحاتهم إنما هي صادرة من تلاوة القرآن وذكر الله تعالى، وكل ما عرف عن كلامهم من غموض وإبهام أو تخليط إنما هو مظهره الخارجي أما باطنه فهو حق مبين.

وقال التستري "إن الله تعالى ما استولى ولياً من أمة محمد صلى الله عليه وسلم، إلا علمه القرآن إما ظاهراً وإما باطناً، قيل له إن الظاهر نعرفه، فالباطن ما هو؟ قــال: فهمه وإن فهمه هو المراد" قال الجنيد لما سمع هذه المقولة "صدق سهل، كان عندنا ببغداد عبد أسود عجمي اللسان نسأله عن القرآن آية آية، فيجيبنا عن ذلك بأحــسن جواب وهو لا يحفظ القرآن وتلك دلالة ولايته"[٦].

---

[١] السابق ــ ص١١٥.

[٢] تفسير التستري ــ ص١٦.

[٣] السابق ــ ص١٧.

[٤] رجل مهتر مخطي في كلامه ــ والمهتر الذي فقد عقله من كبر أو مرض ــ أو حزن ــ انظر لسان العرب ــ مادة هتر ــ ٢٤٩/٥.

[٥] نوادر الأصول في أحاديث الرسول ــ تحقيق عبدالرحمن عميرة ــ ٦٤/٣.

[٦] تفسير التستري ــ ص١٩.

لقد جعل غلاة الصوفية من كان صفته فقد العقل، والتخليط في الكلام وكان حالته العجمة والجهل بآيات القرآن الكريم مصدراً لفهم آيات القرآن، ومنبعاً لمصطلحات الصوفية التي إنما تفيض بعد تلاوة القرآن ودرسه.
يقول أبو عبدالرحمن السلمي "الحمد لله الذي خص أهل الحقائق بخواص أسراره، وجعلهم أهل الفهم لخطابه والعالمين بلطائف ودائعه، في كتابه المنزل، فأخبروا عن معاني خطابه بمقدار ما فتح الله عز وجل على كل واحد منهم من لطائف أسراره ومعانيه ونطقوا عن مفهوم كتابه حسب ما سنح لهم مكنونات بدائعه، على أنه ما نطق أحد عن حقيقة حقائقه، وإنما أخبر من أخبر عن مقدار ما يليق بفهمه"[١].

١- البحث وراء الحرف:ـ

وهو الاستغراق في البحث وراء الكلمة من خلال آيات القرآن الكريم، ففي اللمع "إذا كان العبد مجموعاً على الله تعالى، لا ينصرف منه جارحة إلى غير الله عز وجل، فعندها تقع له حقائق الفهم عند تلاوة كتاب الله عز وجل الذي ليس مع الخلق"[٢].
ويقول أبو سليمان الداراني "ربما جازت الآية خمس ليالي، فلولا أني أترك الفكر فيها ما جزتها أبداً وربما جاءت الآية من القرآن فيطير معها العقل، سبحان الذي يرده بعد ذلك"[٣].
ولكن الصوفية يوغلون في بحثهم حتى جعلوا من كل حرف منبعاً للعلوم الكونية والمعارف الإلهية يقول سهل التستري في رسالة الحروف "إن الله بحكمته جعل الحروف أصلاً يتركب منها القول، وذلك أن القول ينقسم إلى أقسام كثيرة، وكل واحد من تلك الأقسام ينقسم إلى المسميات والمسميات تنقسم إلى الحروف والحروف تنقسم إلى الهباء وهي أصول الأشياء"[٤].

---

[١] حقائق التفسير ـ السلمي ـ تحقيق بول نويا ـ ص٣٣.
[٢] اللمع ـ السراج ـ ص١٢٥.
[٣] اللمع ـ السراج ـ ص١٢٥.
[٤] رسالة الحروف ـ التستري ـ ضمن من التراث الصوفي ـ الدكتور محمد كمال جعفر ـ ص٣٦٦.

واستعملت الحروف فيما بعد التستري ومن خلال مقولته السابقة لتؤدي معنى كونياً يشرح عملية الخلق يقول ابن عربي "كان الوجود مطلقاً من غيــر تقييــد يتــضمن المكلف وهو الحق تعالى، والمكلفين وهم العالم، والحروف جامعة لما ذكرنا"[١].

وترجع عنايتهم بالحروف إلى وجود الحروف المقطعة في فــواتح الــسور يقــول التستري"[ألم] اسم الله عز وجل فيه معاني وصفات يعرفها أهل الفهم بــه غيــر أن لأهل الظاهر فيه معاني كثيرة فأما ما هذه الحروف إذا انفردت، فالألف تــأليف الله عز وجل ألف الأشياء كما شاء، واللام لطفه القديم والميم مجده العظيم..." وقال لكل كتاب أنزله سر، وسر القرآن فواتح السور"[٢].

وفي التفسير المنسوب إلى جعفر الصادق "(الٓمٓ) قال جعفر الحروف المقطوعة فــي القرآن إشارات إلى الوحدانية، و الفردانية والديمومة وقيام الحق بنفسه بالاســتغناء عما سواه"[٣].

ويقول القشيري "باستماع هذه الحروف المقطعة التي هي خلاف عادة النــاس مــن التخاطب كل معلوم ومرسوم ومعتاد وموهوم من ضرورة أو حس إذا خلت القلوب عن الموهمات والمعلومات وصفت الأسرار عن المعتادات و المعهدات"[٤].

أما الغزالي فإنه يجعل من آيات القرآن الكريم قشوراً تتوارى وراءها الكنــوز مــن المعارف يقول "الرموز والإشارات المودعة تحت الجواهر التــي ذكرنــا اشــتمال القرآن عليها... فاعلم أن الفائدة كلها وراءها، فإن هذه أنموذج لتعرف بها تعريــف طريق المعاني الروحانية، الملكوتية بالألفاظ المألوفة الرسمية، لينفتح لك باب الكشف في معاني القرآن والغوص في بحارها"[٥].

---

[١] الفتوحات المكية ــ ٩٤/١.

[٢] تفسير التستري ــ ص٢٥.

[٣] حقائق التفسير القرآني ــ جعفر الصادق ــ إشراف على زيعور ــ ص٩٦.

[٤] لطائف الإشارات ــ ٢١٨/١.

[٥] جواهر القرآن ــ ٢١٨/١.

٢- المصطلح والتجربة الصوفية:ـــ

إن ما اشتمل عليه التراث الصوفي من مصطلحات مرتهنة بما سطر مـــن تفاســـير وأشعار ومقولات وشطحات، وموثق بالوضعية النفـــسية للـــصوفي فـــي أوقـــات مخصصة عند قراءة القرآن أو الذكر بشكل عام. هذا النتاج يعتمـــد علـــى التأمـــل الباطني والذي يتحرر صاحبه من أي رقابة أو قيد، منطلقاً يتعمـــق ويبحـــث فـــي الصميم، ويلجأ إلى الخيال واللامعقول، فالمتأمل لذاته لا يخلو من هوى، ويـــصعب عليه أن ينفصل عن نفسه ليراقبها. فجاءت المصطلحات متلونة بألوان عديدة تتـــسع وتشمل كل أطياف فئات التصوف.

ويأخذ التفسير الصوفي من التجربة والنفس أو الذات المتأملة ــ الباطن ــ مجـــالاً واسعاً يصوغ من خلاله مصطلحاته أياً كانت فالتجربة والخيال سابقان على المعنى، إذ المعنى نتاج تفاعل بين معاناة الصوفي النفسية وآيات القرآن المتلـــوة، فيـــذهب التستري إلى أن من وصفهم "بالذاتيين[١]" وهم الذين انقطعوا كلية قلبهم إلى الله دون سواه هؤلاء لا يوجد بينهم وبين الله حجاب أو واسطة، وبذلك يصل الصوفي المتأمل إلى مرحلة يدرك فيها أعمق المعاني الروحية من القرآن الكريم، هذه الفكرة تؤدي إلى أن يكون تفسير القرآن مختلفاً باختلاف الذوات المشتركة فيه، وبـــذلك يكـــون الموقف إزاء تفسير موقفاً ذاتياً مما ينتج عنه تفسيرات متعارضة[٢]. وهم لا يـــرون في ذلك بأساً فتعدد التفاسير دليل لانهائية معاني القرآن.

ولذا قال السلمي "ما نطق أحد عن حقيقة حقائقه، وإنما أخبر من أخبر عن مقدار ما يليق بفهمه، بل قصرت الإفهام عن درك حقائق واستيعاب فوائده، إلا علـــى معنـــى المكاشفات والمنازلات"[٣].

أما القشيري في تفسيره للحروف المقطعة فله فيها منهج تفسير رمزي مـــن خـــلال التجربة الذوقية التي يمر بها، وبذلك وتبعاً للحال التي يمر بها القشيري أصبح لكـــل حرف من تلك الحروف تفسيراً إشارياً مختلفاً تتبع من الوحي النفسي المصاغ خلال

---

[١] انظر تفسير التستري ــ ص٤٦.

[٢] انظر من التراث الصوفي لسهل التستري ــ د. محمد كمال جعفر ــ ص١٠٩.

[٣] حقائق التفسير ــ ضمن نصوص صوفية ــ بول نويا ــ ص٣٣.

التجربة الصوفية، فيفسر قوله تعالى [ألم] في سورة البقرة يفسر الألف بتقديس الحق سبحانه وهي إشارة لحال الاستقامة والانتصاب"[١].

وفي سورة آل عمران يقول "الألف إلى قيامه بكفايتك على عموم أحوالك"[٢]، وفي سورة العنكبوت "الألف إشارة إلى تفرده على غير بوجه الغنى وباحتياج كل شي إليه"[٣]وفي سورة الروم "أشار إلى أنه ألف صحبتنا من عرف عظمتنا"[٤].

وقد صرح السراج بأثر التجربة في صياغة المعنى للمصطلح من خلال متطلباتهم من ظاهر القرآن يقول "الاختلاف بين أهل الحقائق من مستنبطاتهم ـ رحمة من الله لأن كل واحد يتكلم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله، ويشير من حيث وجده، فتكون فيهم لكل واحد من أهل الطاعات، وأرباب القلوب والمريدين والمتحققين فائدة من كلامهم"[٥].

وقال ابن عربي في تفسيره "أما التأويل فلا يبقى ولا يذر، فإنه يختلف بحسب أحوال المستمع وأوقاته في مراتب سلوكه وتفاوت درجاته، وكلما ترقى عن مقامه انفتح له باب فهم جديد واطلع به على لطيف معنى عتيد"[٦].

ظهور المصطلح الصوفي وتطوره:ـ

قال القشيري في بيان أسباب ظهور المصطلح "هم يستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من التكلف، أو مجلوبة بضرب من

---

(١) لطائف الإشارات ـ ٥٤/١.

(٢) السابق ـ ٢١٨/١.

(٣) السابق ـ ٨٦/٣.

(٤) السابق ـ ١٠٧/٣.

(٥) اللمع ـ ص١٥٠.

(٦) تفسير ابن عربي ـ ٦/١.

التصرف، بل هي معاني أودعها الله تعالى في قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[١].

وإذا كان أولئك الزهاد في النصف الثاني من القرن الأول من الهجرة غلب عليهم الحزن والصمت والعزلة فإن النصف الأول من القرن الثاني يمثل انطلاقة المصطلح الصوفي من خلال مدونات كتبت أو نسبت إلى أفراد نسبوا إلي التصوف.

وإذا كان تفسير مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ) المؤسس للتفسير القرآني على النحو الرمزي الإشاري فإن التفسير المنسوب إلى جعفر الصادق (١٤٨هـ) أقدم تفسير صوفي للقرآن سار على نهجه ابن عطاء الآدمي، سهل التستري والقشيري وابن عربي.

ويتنازع التشيع و التصوف جعفر الصادق، ولذا كانت تفاسير الطرفين ملغزة وغامضة تخفي أكثر مما تظهر، وإذا كان كل من الطرفين متفقين على أن "ما من آية إلا ولها أربعة معان: ظاهر وباطن، وحد مطلع فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد هو أحكام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله تعالى من العبد بها"، فقد نسب كلا الطرفين هذا القول إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه فنسبه من الصوفية بكل وضوح وصراحة السلمي[٢] وابن الفارض[٣]، في حين يورد التستري النص كاملاً دون أن يشير إلى مرجعه[٤]. أما ابن عربي فإنه يسند هذا التقسيم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم[٥]. أما الغزالي فإنه ينسبه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، ويشكك في نسبته إلى علي رضي الله عنه[٦].

وإذا كان غلاة الشيعة يجعلون لكل آية تفسيراً رباعياً، فإن غلاة الصوفية يقصرون هذا التفسير على ما يفيد تثبيت عقيدتهم، فيفسر التستري قوله تعالى: (وَالرَّاسِخُونَ فِي

---

[١] الرسالة القشيرية ــ ص٢١.

[٢] انظر حقائق التفسير ــ ص٣.

[٣] ديوان ابن الفارض ــ قصيدة نظم السلوك ــ ص١٠٥.

[٤] انظر تفسير التستري ــ ص١٦.

[٥] انظر تفسير ابن عربي ــ ٢/١.

[٦] مشكاة الأنوار ــ ص٣٦.

الْعِلْـمِ) [آل عمران : ٧] "هم الكاشفون عن العلوم الثلاثة إذ العلماء ثلاثة الربانيون والنورانيون والذاتيون، وبعد العلوم الأربعة: الوحي والتجلي والعندي واللدني كما قال تعالى: (آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْماً)) [الكهف : ٦٥]) [١].

وفي قوله تعالى: (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ) [الرحمن : ١٩]، قال أحمد البحرين القلب، منه أنواع الجواهر، وقوله (بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ) [الرحمن : ٢٠] [قال: "وهو العصمة والتوفيق) [٢].

وقد نقل السلمي كثيراً من التأويلات عن ابن عطاء والذي كان من تلاميذ الحلاج ومريديه، والحلاج واضح الصلة بالتشيع[٣]، وابن عطاء هذا سعى في تفسيره وتأويلاته بذلك التقسيم الرباعي للتفسير جاعلاً منه مصدراً أساسياً للمعرفة الصوفية ومنبعاً ثراً للمصطلح الصوفي[٤].

هذا المصطلح أخذ يتشكل ليمنح التصوف وسماً أفردت له مصنفات رجاله أبواباً، مع استمرار الأساس التأويلي الإشاري للقرآن السائد في الفكر الصوفي كما هو الحال عند القشيري[٥].

وتطور التأويل الصوفي إثر امتزاجه بعبارات الباطنية كما هو الحال عند الغزالي[٦]ففي تأويله قوله تعالى: [اخلع نعليك] (طه: ١٢) أن: أطرح الكونين فامتثل الأمر ظاهراً بخلع نعليه، وباطناً بطرح العالمين"[٧].

أما ابن عربي فإنه يمثل تطور التأويل الصوفي إلى اندماج المصطلح الصوفي والفلسفي والباطني، ففي قوله تعالى: (الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ) [البقرة : ١-٢])

---

[١] تفسير التستري ــ ص٤٦.

[٢] السابق ــ ص١٥٩.

[٣] انظر الصلة بين التصوف والتشيع ــ دكتور كامل الشيبي ــ ص٤١٩.

[٤] انظر تفسيره (سورة النور ــ آية: ٣٥) ــ ص١٠١ــ وانظر تفسيره في سورة الفرقان آية: ٥٣ ــ ص١٠٤ــ ضمن نصوص صوفية غير منشورة ــ تحقيق بول نويا.

[٥] انظر لطائف الإشارات ــ ١٤/٢.

[٦] انظر جواهر القرآن ــ ص٥١.

[٧] مشكاة الأنوار ــ ص١٦١.

يقول "أشار بهذه الحروف الثلاثة إلى كل الوجود من حيث هو كل، لأن (أ) إشارة إلى ذات الذي هو أول الوجود على ما مر، و(ل) إلى العقل الفعال المسمى جبريل وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من المبدأ ويفيض إلى المنتهى. و(م) إلى محمد الذي هو آخر الوجود تتم به دائرته وتتصل بأولها" وقوله تعالى: [ذَٰلِكَ الْكِتَابُ] يقول "صورة الكل المومي إليها بكتاب الجفر والجامعة المشتملة[١]على كل شيء"[٢].

تعقيب ورد:-

استخدم غلاة الصوفية ألفاظ القرآن الكريم وصاغوا معاني خاصة بهم عليها، فأخرجوها مما وضعت له، إلى معاني أخرى بعيدة كانت أو قريبة من المعنى الأصلي. هذا الاستخدام دفع ببعض المستشرقين خاصة ماسينيون وكوربان ونويا إلى تأصيل المصطلح الصوفي بانتمائه إلى القرآن.

وقد تنازعت الفرق الإسلامية والمخالفة للمسلمين في عقائدهم من باطنية وفلاسفة و ملاحدة، ألفاظ القرآن الكريم، كما فعلت غلاة الصوفية.

ورجال التصوف إما أرباب سلوك متأثرين بعلم الكلام كابن عطاء الأدمي والتستري والقشيري، وأما فلاسفة ملاحدة من أهل وحدة الوجود كابن عربي وابن سبعين، التزموا مصطلحاتهم وألفاظهم وإن أخذوها من نصوص دينية التزموها بعد أن تواضعوا على معاني رمزية بينهم، بل صارت بعضها اصطلاحات رمزية خاصة بصوفي بعينه أو بمدرسة صوفية بخصوصها[٣]سواء كانت إثر قراءات وتأملات في آيات القرآن كما هو عند أرباب السلوك أو كانت نظريات سابقة عسفت آيات القرآن لها.

---

[١] انظر تفسير ابن عربي ــ ١١/١.

[٢] وهما كتابان لهما قيمتهما عند غلاة الشيعة والباطنية، ينسبان إلى جعفر الصادق، وقيل أنهما من وضع جابر بن حيان الشيعي الكيميائي، وهي مؤلفات في السيمياء والتنبؤ والعرافة، يمثل الجفر العقل الكلي والجامعة نفس الكل.

انظر موجز دائرة المعارف الإسلامية: ٣١٣٠/١٠، وانظر الغنوصية في الإسلام، هاينس هالم ص٩٩.

[٣] انظر الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي ــ يوسف زيدان ــ ص٤٩.

والنزاع مع غلاة المتصوفة والمستشرقين في أصالة المصطلح الصوفي بانتمائه إلى ألفاظ القرآن وأنه صادر عنه.

لقد نزل القرآن باللغة العربية، قال تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً) [الزخرف : ٣] وقال تعالى بلسان: (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ) [الشعراء : ١٩٥] في زمن بلغ فيه العرب الغاية من الفصاحة والبيان، ولذا وقف فصحاء القوم عاجزين أمام القرآن أن يردوه أو أن يأتوا بمثله، حتى قال قائلهم وهو الذي عرف صنوف البيان والشعر، وهذرمة السحر والكهان "والله إن له حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وأن أسفله بمغدق، وما يقول هذا الكلام بشر"[(١)].

والمصطلح الصوفي إما أن يكون لفظه عربية، وأما أن يكون غير عربية، فإن كان عربية فإما أن تكون من ألفاظ القرآن، وإما أن لا تكون. والألفاظ غير العربية مثل (لاهوت، ناسوت)، ونحوها، ألفاظ مختصة بمعاني ترجع إلى عقائد وعادات مخصصة عند أهل اللغة من غير العرب.

والألفاظ العربية ترجع على الإطلاق إلى لغة العرب والمتمثلة في أشعارهم وأخبارهم "فلا يحل لأحد صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له في اللغة التي بها خاطبنا الله تعالى في القرآن، إلى معنى غير معناها الذي وضعت له إلا أن يأتي بنص قرآن أو كلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو إجماع من علماء "[(٢)].

وقد نقلت الألفاظ العربية منظومة في أشعار، أو مصاغة في أخبار بطريق التواتر عن العرب الموثوق بعربيتهم، ثم نقلها حفاظ اللغة والنحو والتصريف من زمان إلى زمان، وقد تأكد حصول شرائط التواتر بنقل الأئمة الثقات الأثبات المشتغلين بأحوال النقلة إجمالاً وتفصيلاً[(٣)].

---

(١) دلائل النبوة ــ البيهقي ــ ١٩٩/٢.

(٢) الفصل ــ ابن حزم ــ ٥٠/٣.

(٣) انظر إرشاد الفحول ــ الشوكاني ــ ص٢٤ ــ كما رد الشوكاني على اعتراضات الرازي وتشكيكاته في المحصول ــ ٢٠٩/١.

وحمل اللفظ على معنى له حالات[1]:

الأولى: إذا أريد بالحمل الإخبار عن مراد المتكلم وهو نوعين:

١- حمل اللفظ على معنى يراد به وضعه له، وهنا يطالب مدعيه بالنقل.

٢- حمل اللفظ على مراد يراد به صلاحيته له، فإن صلاحيته له لا تكفي لحمل اللفظ على ذلك المعنى، إذ لا يلزم من الصلاحية له أن يكون مراداً به ذلك المعنى، إذ ما يعين للفظ مجملاً، خاصاً في بعض موارد من جملة محاملة؛ حكمة حكم ما يفتي به فيطلب له الدليل[2].

الثانية: إذا أريد بالحمل إنشاء معنى يدعيه صاحب الحمل، ثم يحمل عليه الكلام، فهذا يكون وضعاً جديداً.

وعليه فإن ما ظهر من مصطلحات صوفية فهي لا تخرج عن هذه الحالات، فإما أن يكون المعنى موضوعاً لذلك اللفظ، وهنا لا خصوصية لأحد بذلك اللفظ؛ وإما صلاحيته فهو مطالب بدليل، وإما معنى جديد، يضعه المدعي للفظ. فإن كان المعنى المنقول إليه لا مناسبة بينه وبين المنقول عنه فهو المرتجل، وإن كان لمناسبة إذا كانت دلالة اللفظ بعد النقل أقوى من دلالته على المنقول عنه فهو الاصطلاح الذي لكل طائفة من أهل العلم، وإن لم تكن دلالة اللفظ بعد النقل أقوى من دلالته على المنقول فهو مجاز[3].

وقد نزل القرآن الكريم باللغة العربية، ولذا كان معرفة أوضاع اللغة وأسرارها معيناً على فهم الآيات التي قد لا يتأتى فهمها على غير العرب.

قال ابن القيم "للقرآن عرف، ومعان معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه، والمعهود من معانيه. فإن نسبة معانية إلى المعاني، كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ بل أعظم، كما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها، وأوضحها ولها

---

[1] انظر بدائع الفوائد ــ ابن القيم ــ ٢٣٢/٤.

[2] انظر السابق ــ ٢٣٦/٤.

[3] انظر المحصول ــ الرازي ــ ٢٢٨/١-٢٢٩.

من الفصاحة أعلى مراتبها التي تعجز عنها قُدر العالمين. فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيرها بغيرها من المعاني التي لا تليق به"[١].

وألفاظ القرآن لا تخرج عن معاني العربية فالألفاظ التي اختصت بمعـاني شـرعية كالصلاة لذات الأذكار والأركان، والزكاة لأداء مال مخصوص، والصيام لإمـساك مخصوص، والحج لقصد مخصوص، بعد أن كانت الصلاة في اللغة للدعاء، والزكاة للنمو، والصيام للإمساك مطلقاً والحج للقصد مطلقاً فإنها باقية في معانيها اللغويـة، والزيادات شروط[٢]. قال الشاطبي "كل معنى مستنبط من القرآن غير جار علـى اللسان العربي فليس من علوم القرآن من شيء، لا مما يـستفاد منـه، ولا ممـا لا يستفاد به، ومن إدعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل"[٣].

وقد نقل إلينا صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن بعـد أن أخـذوه عـن الرسول صلى الله عليه وسلم لفظاً ومعناً، كما أخذوا عنه السنة، قال الشافعي رحمه الله "أدوا إلينا سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم وشاهدوه والوحي ينـزل عليـه، فعلموا ما أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم عاماً وخاصـاً وعزمـاً وإرشـاداً، وعرفوا من سنته ما عرفنا وجهلنا وهم فوقنا في كل علم، واجتهـاد وورع وعقـل وأمر استدرك به علم واستنبط به، وأراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا، ومن أدركنا ممن يرضى، أو حكي لنا عنه ببلدنا..." [٤].

وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يرجعون إلى الشعر الجاهلي فـي فهم غريب القرآن، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه "عليكم بديوانكم لا تضلوا، قالوا: وما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم"[٥].

وقد اشتهر ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما بالاستشهاد بالشعر الجـاهلي أكثر من غيره، فكان إذا سئل عن القرآن يجيب وينشد فيه الشعر، ومن ذلك ما روي

---

[١] التفسير القيم ــ ص٢٦٩.

[٢] انظر المستصفي ــ الغزالي ــ ٢٢٧/١ ــ وانظر إرشاد الفحول ــ الشوكاني ــ ص٢٤.

[٣] الموافقات ــ الشاطبي ــ ٢٣٥/٣.

[٤] أعلام الموقعين ــ ابن القيم ــ ٨١/١.

[٥] الموافقات ــ الشاطبي ــ ٨٨/٢.

عنه في مسائل نافع بن الأزرق[1] وأجوبته عنها، يجيب ــ رضي الله عنه ــ عن الآية وينشد عن كل مسألة بيتاً من الشعر الجاهلي[2].

وقد حث ابن عباس رضي الله عنهما على الرجوع إلى الشعر الجاهلي للتعرف على غريب القرآن قال: "إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر، فإنه ديوان العرب" [3].

وغلاة الصوفية بإخراجهم ألفاظ الوحي إلى معاني خاصة بهم، فهم في سبيلهم ذلك "لم يتحروا متابعة السابقين الأولين وسلوك مسلكهم، ولا لهم خبرة بأقوالهم، وأفعالهم بل هم في كثير مما يتكلمون به في العلم ويعملون به، لا يعرفون طريق الصحابة والتابعين في ذلك، وتجد عمدتهم في كثير من الأمور المهمة في الدين، إنما هو عما يظنونه في الإجماع، وهم لا يعرفون في ذلك أقوال السلف البتة، أو عرفوا بعضها، ولم يعرفوا سائرها"[4].

بل إن أقوالهم في ألفاظ القرآن وتأويلها لا أصل له، يقول الشاطبي عن تأويلاتهم "ذلك لا يعرفه العرب لا من آمن منهم، ولا من كفر، والدليل على ذلك أنه لم ينقل عن السلف الصالح من الصحابة والتابعين تفسيراً للقرآن يماثله، أو يقاربه ولو كان عندهم معروفاً لنقل، لأنهم كانوا أحرى بفهم ظاهر القرآن وباطنه باتفاق الأئمة... ولاثم دليل يدل على صحة هذا التفسير لا من مساق الآية فإنه ينافيه، ولا من خارج إذ لا يصل دليل عليه كذلك، بل مثل هذا أقرب إلى ما ثبت رده ونفيه عن القرآن من كلام الباطنية ومن أشبههم"[5].

---

[1] أبو راشد، نافع بن الأزرق، الحروري، من رؤوس الخوارج وإليه تنسب طائفة الأزارقة، خرج آخر دولة يزيد بن معاوية، وكان يعترض الناس بما يحير العقل، قتل سنة (٦٥هـ).
انظر لسان الميزان: ١٤٤/٦، وانظر الملل والنحل: ١١/١.

[2] انظر الإتقان ــ السيوطي ــ ١٢١/١-١٣٤.

[3] المستدرك على الصحيحين ــ ٥٤٢/٢.

[4] مجموعة الفتاوى ــ ابن تيمية ــ ١٧/١٣.

[5] الموافقات ــ ٢٤٢/٣.

يضاف إلى ما سبق أن تأخر ظهور المصطلح الصوفي عن عهد الصحابة والتابعين إلى منتصف القرن الثاني للهجرة[١]، باعتبار التفسير المنسوب إلى جعفر الصادق أقدم المراجع للمصطلح الصوفي عاملاً أساسياً لاستحداثه، كما أنه خرج في وسط عرف بالجدل و المراء في الدين وخاصة في مناطق كالكوفة، قال ابن القيم رحمه الله "أكثر ما روي عنه التحذير من الرأي من كان بالكوفة، إرهاصاً بين يدي ما عَلِم الله سبحانه أنه يحدث فيها بعدهم"[٢].

وساعدت شيوع العجمة على ذلك، إذا أغلب رجال التصوف لم يكونوا من العرب الخلص، وانزلاق الكثير منهم خلف أفراد عرفوا بالمروق من الدين أو الزندقة وذلك كحال ابن عطاء الأدمي مع الحلاج، وهو الأمر الذي حذر منه الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله حين قال "إن أمر هذه الأمة صائر إلى الابتداع بعد اجتماع ثلاث فيكم: تكامل النعم وبلوغ أولادكم من السبايا، وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن"[٣].

كما أن تطور المصطلح الصوفي كان شديد الارتباط بتطور علم الكلام وانبعاث الفرق الكلامية، وتسرب التشيع إلى غلاة المتصوفة، كما تسربت الاسماعيلية والباطنية والقرامطة[٤].

كما استفاد غلاة الصوفية من "معجم الاصطلاحات الفلسفية الذي كان يتسع نطاقه وتزاد محتوياته بقدر ما كانت تشيع المذاهب الفلسفية وتتسع معرفة العالم الإسلامي بالثقافة اليونانية"[٥].

يقول الدكتور محمد جعفر عن المصطلح الصوفي "هو الجانب النظري أو الفكري الذي تظهر فيه آراء الصوفي مصوغة في ألفاظ وعبارات شارحة، وإن تكن في كثير من الأوقات غامضة، وفي هذا الجانب نلتقي بالنظريات والقضايا الميتافيزيقية،

---

[١] انظر الصوفية ـ الدكتور صابر طعيمة ـ ص٣٢.

[٢] أعلام الموقعين ـ ٦٣/١.

[٣] تاريخ الطبري ـ ٥٩١/٢.

[٤] انظر التصوف ـ الدكتور أبو العلا عفيفي ـ ص٧٤.

[٥] الحياة الروحية في الإسلام ـ محمد مصطفى حلمي ـ ص٦٠.

والنفسية، والأخلاقية، ولذا حق أن نخلع على هذا الجانب مصطلح المذهب، على ألا يفهم منه ما يفهم عادة من هذه الكلمة في العلوم النظرية، أي أن يكون نتيجة لمجرد التفكير النظري والتأمل دون أن تكون هناك تجربة فعلية"[١].

وعليه فإن ما وصل إليه الدكتور محمد جعفر يعطي تحليلاً لما سطره ابن خلدون حين قال "وليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق، رداً وقبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات"[٢].

فالمصطلح الصوفي عبارة عن أخلاط وأقسام لا تمكن الناقد من تحليلها أو تصنيفها فالصوفي يأخذ ما يناسبه من كل فكر وعقيدة، وعليه فلا مجال لنقده إذ لا ينضبط المصطلح الصوفي تحت أي منهج علمي.

باطن اللفظ والباطنية:ـ

قال ابن تيمية رحمه الله "شاع في كلام كثير من الناس ـ علم الظاهر وعلم الباطن و أهل الظاهر، وأهل الباطن ودخل في هذه العبارات حق وباطل"[٣]. وقال: "إذا أريد بالعلم الباطن العلم الذي يجهله أكثر الناس، أو عن بعضهم، فهذا على نوعين أحدهما باطن يخالف العلم الظاهر، وهذا باطل والثاني هو بمنزلة الكلام في العلم الظاهر، قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً، فإن الباطن إذا لم يخالف الظاهر لم يعلم بطلانه، فإن علم أنه حق قبل، وإن علم أنه باطل رد، وإلا أمسك عنه، أما الباطن المخالف للظاهر المعلوم فمثل ما يدعيه الباطنية القرامطة من الاسماعيلية والنصيرية وأمثالهم، ممن وافقهم من الفلاسفة وغلاة المتصوفة والمتكلمين"[٤] وقال رحمه الله "والظاهر لابد له من باطن يحققه ويصدقه، ويوافقه، فمن قام بظاهر الدين

---

[١] من قضايا الفكر الإسلامي ـ ص٤٧.

[٢] المقدمة ـ ص٤٦٥.

[٣] مجموعة الفتاوى ـ ١٢٤/١٣.

[٤] السابق ـ ١٢٧/١٣.

من غير تصديق بالباطن فهو منافق، ومن ادعى باطناً يخالف ظــاهراً فهــو كــافر منافق بل باطن الدين يحقق ظاهره ويصدقه ويوافقه"[١].

وقال الشاطبي "من الناس من زعم أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وربما نقلــوا بعــض الأحاديث والآثار فعن الحسن مما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن بمعنى ظاهر وباطن، ولكل حرف حد ولكل حــد مطلع".

وفسر بأن "الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده، فإن كان مراد من أطلق هذه العبارات ما فسر فصحيح ولا نزاع فيه، وإن أرادوا غيــر ذلك فهو إثبات أمر زائد على ما كان معلوماً عند الصحابة، ومن بعدهم فلا بد مــن دليل قطعي يثبت هذه الدعوى، إذا غاية ما استدل به إذا صح سنده أن ينــتظم فــي سلك المراسيل"[٢].

والصوفي في بحثه وراء الحرف يتحكم فيه ذوقه ووجده، يقول ابن تيميــة "الــذوق والوجد هو يرجع إلى حب الإنسان ووجده بحلاوته وذوقه وطعمه، وكــل صــاحب محبة فله في محبوبه ذوق ووجد فإن لم يكن ذلك بسلطان من الله وهو ما أنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم، كان صاحبه متبعاً لهواه بغير هدى، وقد قال تعــالى: (وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ) [القصص : ٥٠]، وقال تعــالى: (وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ) [الأنعام : ١١٩]"[٣].

والصوفي في بحثه وراء الحرف، يعزل نفسه عن وسائل فهم آيات الكتاب، فيغفــل عن الظاهر، ويعرض عن أقوال الأئمة المفسرين، وينصرف عــن أحكــام اللغــة العربية وهو يجعل وسائل الفهم حجب تحجب المفسر عن المعنى الباطن المتــوارى خلف الظاهر[٤].

---

[١] السابق ــ ١٤٤/١٣.

[٢] الموافقات ــ ٢٢٧/٣.

[٣] مجموعة الفتاوى ــ ٤٢/١٣.

[٤] انظر قوت القلوب ــ ابو طالب المكي ــ ٦٩/١.

وعليه فإن انكشاف معاني القرآن لكل صوفي إنما تكون بحسب استعداده الروحي وبحسب وقته وحاله، وبذلك يختلف كل صوفي في بحثه عن المعنى الباطن عن الآخر، إذ ما يغلب على أحدهم من الأحوال نتيجة لتلاوته القرآن بغير ما يغلب على الآخر[١].

قال الشاطبي "من العلوم قسم هو كالأداة لفهم القرآن واستخراج ما فيه من الفوائد، والمعين على معرفة مراد الله تعالى منه، كعلوم اللغة العربية التي لابد منها، وعلم القراءات والناسخ والمنسوخ، وقواعد أصول الفقه، وما أشبه ذلك فهذا لا نظر فيه، وقد يدعى فيما ليس بوسيلة أنه وسيلة إلى فهم القرآن كعلم الهيئة، وعلوم الفلسفة.. وشاهد مابين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم هل كانوا آخذين فيها أم كانوا تاركين لها، مع القطع بتحققهم بفهم القرآن"[٢].

وقال ابن تيمية "كل من كان من أهل الإلهام والخطاب والمكاشفة لم يكن أفضل من عمر، فعليه أن يسلك سبيله في الاعتصام بالكتاب والسنة، تبعاً لما جاء به الرسول، لا يجعل ما جاء به الرسول تبعاً لما ورد عليه، وهؤلاء الذين أخطؤا وضلوا وتركوا ذلك، واستغنوا بما ورد عليهم، وظنوا أن ذلك يغنيهم عن إتباع العلم المنقول"[٣].

المصطلح الصوفي والتجربة:ــ

تمثل التجربة الصوفية المحك في نتاج غلو الفكر الصوفي، فمن خلال التجربة يحدث الانعتاق من الواقع، والاتصال بالخالق بعد الفناء عن المخلوق، وبالتجربة يتم تلقي العلم والمعارف بل الوحي، وبالتجربة الصوفية يمكن تلقي التشريعات الدينية والرخص الشرعية، وبالتجربة الصوفية تصاغ المصطلحات الصوفية لكل صوفي حسب حاله ووقته فالصوفي ابن وقته.

---

[١] انظر التصوف ــ الدكتور أبو العلا عفيفي ــ ص١١٠.

[٢] الموافقات ــ ٢٢١/٣-٢٢٢ بتصرف يسير.

[٣] مجموعة الفتاوى ــ ٤٣/١٣.

والصوفي غارق في ذاتية، وهو حسب قولهم أنفسهم مذهب فردي متطرف يصل إلى أقصى الحدود في التمرد على المجتمع في أوقات، ويكون أقرب إلى الهدوء والسكون في أوقات أخرى.

والتجربة الصوفية تبعد الصوفي عن الحس والعيان والظاهر، حيث تنقله إلى عالم مجرد، خاص، خيالي، وهي تحصر النص الديني في داخل النفس وتوظفه وفق مشيئة الصوفي. فإذا كان التفسير المنسوب لجعفر الصادق هو أول تفسير صوفي للقرآن فهو "يمثل بدايات المعجم الصوفي ومن ثم علم التأويل في الفكر العربي الإسلامي... كان عمل التفسير الصوفي للقرآن ثرياً، متحركاً بتعدد المعاني والوجود للنص"[١].

هذه الانطلاقات الفوضوية للبحث وراء الظاهر والانغماس في باطن خيالي تصوره وتطوره التجربة الصوفية، أثناء تلاوة القرآن، أثناء فترات تاريخية تسارعت بها الأحداث السياسية والاجتماعية والثقافية تطور فيها التصوف عامة والمصطلح الصوفي خاصة، فبسبب ضغط المجتمع على هذه الفئة، والإكراه السياسي السائد في القرن الثاني، أو نتيجة ثقافة المتصوف المنغلقة وانطوائية شخصيته، أو تمثله في فرقة خائفة أو أخرى متمردة لغرض سياسي أو نفوذ اجتماعي، تشكل المصطلح الصوفي كامناً خلف الظاهر يحمل رغبة في الابتعاد عن المعنى الأصلي للفظ ديني أو غير ديني، في سبيل أخذ معان رمزية باطنية، و ثورات لخيال جامح شديد الإلحاح ينصب على ما هو متعلق بالنفس وأحوالها.

في هذه الفترة تداخلت أقوال غلاة الصوفية مع أقوال الباطنية والاسماعيلية والنصيرية[٢].

تطور المصطلح الصوفي:ــ

إن انطلاقة المصطلح الصوفي من خلال تلك التأويلات لنصوص الوحي بطريق الخيال والتجربة الصوفية يغاير ما عرفه السلف من شروط للفهم والتأويل والشرح، وهو تيار يتعامل مع النص بنوع العبث أو اللعب، وهو في أحسن أحواله أشبه

---

[١] التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق ــ على زيعور ــ ص٤٩.

[٢] انظر مجموعة الفتاوى ــ ابن تيمية ــ ١٣/١٢٧-١٢٨.

بالأدب الخيالي، فالصوفي يفرض على اللفظ ما يود، وينزع عنه مالا يود حتى يتوافق مع وضعه النفسي ومعاناته في غمرة تجربته الصوفية.

وبذا كون هذا المعجم الصوفي بأساليبه التعسفية وما نتج عنها من اصطلاحات كبرى ومقولات تأسيساً للتأويليات العربية الإسلامية[١]، والرمزيات المعاصرة جزء من التصوف ومن الفكر الباطن القديم فهو في قديمه يمتد إلى أصوله الباطنية من القرامطة والاسماعيلية[٢]وهو يمتد في الحاضر من خلال باطنية جديدة تستلهم مصطلحاتها ومقولاتها من خلال نصوص الوحي، وفق مرئيات القارئ، وأوضاعه الاجتماعية والسياسة والفكرية والعاطفية "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد عن العشرين عاماً...

إن العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الأيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص"[٣].

واعتبار اللغة العربية لغة متناقضة "في اللغة العربية تناقض يؤدي إلى استحالة عملية التفسير وبذلك تصبح عملية التفسير "مهمة عسيرة"[٤] وبسبب ذلك الارتباط الوثيق بين اللغة العربية وألفاظ القرآن وارتكاز تفسير الآيات باستيعاب اللغة ودلالاتها يجعل الكاتب هذا الارتباط مشكل "مشكل لغة القرآن يتجاوز ارتباطه باللغة العربية النقية الخالصة من أية تأثيرات أجنبية أو كلمات دخيلة، أي يتجاوز اللسان العربي إلى تحديد اللغة أو اللغات التي نزل بها القرآن من بين لغات اللسان العربي العديدة"[٥].

والتجربة الصوفية وتدخل القارئ في إنشاء المعنى أو الفهم هو تجاوز التفسير السلفي وتخطى التأويل الكلامي ليقذف بنصوص الوحي في الحاضر في دوائر التأويلية "الإيمان من أجل الفهم والفهم من أجل الإيمان مشكلة دائرة منغلقة على

---

[١] انظر التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق ــ على زيعور ــ ٤٩.

[٢] انظر التأويل الإسماعيلي الباطني ــ الدكتور عبدالعزيز سيف النصر ــ ص٢١٣.

[٣] مفهوم النص ــ الدكتور نصر حامد أبو زيد ــ ص٢٥.

[٤] الإمام الشافعي ــ الدكتور نصر أبو زيد ــ ص١٢.

[٥] السابق ــ ص١١٠.

ذاتها"[١] وهو فهم لا يختص بفرد أو فئة "إن القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية، التي تحصل فيها أو تتولد فيها"[٢].

وترتبط دلالات المصطلح الصوفي والباطني الاسماعيلي في منظومة متصلة من بدايات الفكر الباطني إلى الوقت الحاضر.

وقد استخدم المصطلح الصوفي في الوقت الحاضر في نطاق الدراسات الفلسفية والفكرية المنحرفة تماماً كما استخدم في بدايات انطلاقة، يقول أحد الباحثين المعاصرين "إن كل شيء في الوجود له ظاهر وباطن وحد ومطلع... الإنسان له ظاهر هو صورته المدركة بالحس، وله باطن هو روحه المدبرة لهذه الصورة، وله حد هو ما يميزه عن الحيوان والنبات والجماد وله مطلع هو غايته ونهايته، هذه الجوانب الأربعة لكل من العالم والإنسان تنطبق على الله نفسه"[٣].

وهذا ما يسعى إليه المستشرقون و تلاميذهم من الملاحدة العرب لمحاربة الدين وطمس معالمه، وذلك باستخدام نصوص الحلولية و أصحاب وحدة الوجود لإقامة وثنية عبادة الإنسان و تنصيبه إلها، و لا يخفى أن هذه النصوص قديمها و جديدها ما هي إلا ردة صريحة و كفر بما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم.

---

[١] التأويلية مرحلة متطورة لفلسفة غادامير وهايدغر ــ تزعم قدرتها على اتاحة فهم كيفية الانتقال من حالة التدين الساذج إلى حالة الإلحاد ثم من حالة الإلحاد إلى حالة الإيمان بالمعنى اليقظ والحديث ــ انظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي ــ الدكتور محمد أركون ــ هامش ص١٤٧.

[٢] تاريخية الفكر العربي الإسلامي ــ محمد أركون ــ ص١٤٥.

[٣] فلسفة التأويل ــ الدكتور نصر حامد أبو زيد ــ ص٢٧٦.

المبحث الثاني: أسباب عناية المستشرقين بالمصطلح الصوفي:-

أولاً: عناية المستشرقين بالمصطلح الصوفي:

أولت الدوائر الاستشراقية العناية بتحقيق كتب المصطلحات الصوفية، وعملت على نشرها، ويرجع هذا الاهتمام إلى النصف الأول من القرن التاسع الميلادي، إذ طبع كتاب التعريفات للجرجاني بعد تحقيق جوستانوس فلوغل في ليبسيج سنة (١٨٤٣م) وطبع مثلها (١٨٣٧م)[١].

وقامت الجمعية الآسيوية في البنغال برعاية تحقيق قام به ألويس سبرنجر لكتاب (اصطلاحات الصوفية) لعبدالرزاق الكاشاني ــ القاشاني ــ السمرقندي[٢]، ونشر هذا التحقيق سنة ١٨٤٥م[٣].

وفي القرن العشرين بدأت العناية بالمصطلح الصوفي تأخذ طابعاً آخر وذلك بدراسة هذه المصطلحات وتأصيل وجودها في الفكر الإسلامي وربطها بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وأفعال الصحابة إلا أن جهود المستشرقين تقاصرت عن خوض هذا المجال وأحجم العديد منهم عن الكتابة فيه، إلا ثلاثة كتبوا في هذا المجال:

١- لويس ماسينيون في كتابه:

Essaia sur Les Orignesdu Lexique Technique de La Mystiquem Musul mane.

محاولة في المعجم الفني ــ التقني ــ الصوفي ــ وقد انتهى من كتابته في سنة (١٩١٤م) ونشر للمرة الأولى عام (١٩٢٢م) ويمثل هذا الكتاب النتائج التي خرج بها ماسينيون من مؤلفه (آلام الحلاج) فأراد أن يزيد تلك النتائج تحليلاً ووضوحاً بوضعه معجماً في مصطلحات التصوف وتطورها حتى استقرارها عند الحلاج. وقد

---

(١) انظر مقدمة تحقيق كتاب التعريفات للجرجاني ــ تحقيق إبراهيم الإيباري.

(٢) عبدالرزاق بن أحمد بن أبي الغنائم محمد الكاشي أو (الكاشاني أو القاشاني) صوفي شيعي مفسر شرح تائية ابن الفارض، وفصوص الحكم لابن عربي، توفي سنة (٧٣٠هـ).
انظر الأعلام: ٣٥٠/٣، وانظر كشف الظنون: ٢٦٦/١، ٣٣٦.

(٣) انظر مدخل إلى معجم الألفاظ الصوفية ــ أنور فؤاد أبي حزام ــ مجلة الباحث اللبنانية ــ ص٣٠ ــ العدد الرابع ــ ١٩٨٦م.

تأخرت ترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية ففي عام (١٩٩٧م) قامت جامعة نـــوتردام الأمريكية بترجمة الكتاب بواسطة المستشرق الأمريكي بنجامين كلارك (Benjamin Clark).

٢- عام (١٩٥٥م) ظهر كتاب (بحـــر الـــروح والـــنفس) (Das Meerder Seele) للمستشرق الألماني هلموت ريتـــر (H.Ritter). باللغـــة الألمانيـــة، منطلقـــاً مـــن الموضوعات الكبرى للتصوف الإسلامي باحثاً في مصطلح التصوف ونفـــسانياته، والمؤلف يصرح بغرضه المباشر من مؤلفه بعنوانه الفرعي (الله والعالم والإنـــسان في قصص فريد الدين العطار) إذ يبحث عما تنطوي عليه قصص الأولياء الخياليـــة من وصف متعلق بالإنسان والعالم والله، وقد أشار بقوله "هذه القصص تعكس بكثافة العالم الروحاني والتصوف الإسلامي والإيمان في الإسلام "مما أدى بالمؤلف إلى أن يغمر قصص فريد الـــدين بـــشروحات تاريخيـــة. مستفيـــضة تتنـــاول المفـــردات والموضوعات على حد سواء وذلك ليسهل فهمها ويقرب عبرها"[١].

٣- الكتاب الثالث التأويل القرآني ونشأة اللغة الصوفية للمستشرق العراقي بـــولس نويا باللغة الفرنسية: Exegese Coranique et Langage Mystique.

وقد طبع ونشر عام (١٩٧٠م) والكتاب كما وصفه المؤلف استكمال العمل الذي بدأه ماسينيون وذلك بإضافة بعض الوثائق الجديدة التي لم يكن ماســـينيون علـــى علـــم بوجودها أو أنه لم يستغل محتواها كما يجب، كما بين المؤلف أن اختيار شخصيات البحث إنما كان لهدف واحد هو نشر هذه المؤلفات وتعريف القارئ الغربي بهـــا إذ هي مجهولة في مؤلفات المستشرقين[٢].

ثانياً: أسباب عناية المستشرقين بالمصطلح الصوفي:ــ

درس المستشرقون التصوف من خلال توجهات وأغراض ذاتية واجتماعية وسياسية ودينية، وبما أن المصطلح الصوفي جزء من النشاط الفكري والأدبي الـــذي خلفـــه التصوف فقد وجد المستشرقون فيه أسباباً تحفزهم للعناية به، ومما سبق يتـــضح أن

---

[١] Exegese Coranique- Paul Nwyia. P15.

[٢] انظر مقدمة الكتاب ــ ص١١.

عناية المستشرقين بالمصطلح الصوفي وذلك بتحقيق كتب المصطلحات الصوفية قديماً يخدم علم الاستشراق، إلا أن الدراسات المتخصصة للمصطلح الصوفي تأخرت عن الاهتمام بالتصوف خاصة مما دفع بجمهور المستشرقين إلى الإشادة بدور ماسينيون الريادي فيه والذي استطاع أن يجمع ويشرح وفق صوفيته النصرانية مصطلحات الصوفية عند المسلمين، ولذا مثل المصطلح الصوفي للمستشرق مرآة تنعكس عليها أفكاره ومرئياته الشخصية منها والدينية والسياسية على حد سواء. إلا أن هناك اهتمامات استشراقية عامة في الأوساط البحثية بالمصطلح الصوفي منها:

١- الدعوة إلى الباطنية العالمية (Hermeneutisme):

يمثل هذا السبب النقطة الرئيسية التي تدور حولها مؤلفات هنري كوربان وبحوثه، تأكيد الباطنية النصرانية والغنوصية بإثبات باطنية إسلامية بشقيها الشيعي والسني ممثلة في التصوف. وكوربان ينطلق في مؤلفاته من فكرة واحدة أن التصوف هو تشيع في أصله إلا أنه متلبس بمسوح سنية.

وتظهر كتابات كوربان ميلا شديدا إلى اعتناق الباطنية وتمجيد رموز الغنوص في الكنيسة النصرانية، والذين اتهموا بالهرطقة والمروق من الدين وطردوا من الكنيسة[١]، فيقول عن باطنية النصارى: "إن المفسر يأخذ على عاتقه شرح الظاهرة الدينية في الغنوص... إن درجة الإنذار الذي يثره هذا العقل الغنوصي يمكن أن يقاس بالشروح المتنوعة التي بعثها أوريجن[٢] (Origene) والذي رأي فيه خصومه الغنوص المسيحي" قد رفض أوريجن الوقائع التاريخية في الإنجيل (الظاهر ــ الحرف) [٣].

---

[١] Encyclopedia Britannica-Vol. 5. p799, and Vol.16. p.900
Oxford Dictionary of the Christian Church. p. 234-733

[٢] أوريجن، ولد بالإسكندرية من أسرة نصرانية وتتلمذ على كليمانت السكندري، ثم أمونيوس سكاس معلم أفلوطين، أسس مدرسة وبدأ يعلم فيها، وتعلم العبرية ليفسر العهدين من خلال الفلسفة اليونانية، اعتقل وعذب في فلسطين، توفي متأثراً بممارساته الصوفية، وآثار التعذيب سنة (٢٥٤م).

انظر: Oxford Dictionary of the Christian Church-P.426- and Encyclopedia Britannica-vol,.16-P.900.

[٣] الشيعة الأثنا عشرية ــ ص١٨١.

ويقول عن دور باطنية المجتمع الإسلامي "إن حراجة المضادات تبين لماذا اختلط المعنى الروحي السماوي ـ باطن الباطن ـ بمجازية الورع وهي التي اتبعها المفسرون النصارى دون أن يتعرضوا لخطر تهمة الهرطقة"[١].

فالمشكلة عند باطنية النصارى تتمثل في المطالبة بتجاوز المعنى الظاهر من الحرف ـ المعنى التاريخي، المادي ـ إلى المعنى السماوي الباطني، مع بناء الاتصال بالحروف، وقد وجد كوربان ضالته في باطنية الشيعة وباطنية الصوفية، يقول: "بالعثور على الغنوص في الإسلام نعثر على المعنى الحادث الذي تكون حقيقته الواقعة مدركة دون أن يكون عليه الدخول في التاريخ المادي"[٢].

ويرى ماسينون أن هذه الباطنية سمة عامة في التصوف الإسلامي بل أن كل مسلم يمارس هذه الباطنية يقول: إن تكرار ختم القرآن (تلاوة) أشبه بالمضغ المتواصل والكثير قبل الابتلاع، إذ تمنح العبقرية في كل تلاوة جديدة للنص القرآني... هذه المصطلحات تثير نوعاً من التوتر، وبلورة المعنى إنما يكون بمواصلة التلاوة، والكلمات المبهمة (المتشابهات) هي الأكثر أهمية، فما أن يتجلى معانيها حتى تكون المفتاح الكامل للنص إذ يتناول الفكر هذه الألفاظ كعقد يحللها ليفسر ويفهم النص كاملاً بإرشاد من إحساسه فيشارك المؤلف في الصياغة[٣].

فبدون العلم الشرعي والأخذ عن أهل العلم المشهود لهم يستطيع كل أمرئ أن يصوغ المعنى مع القائل، هنا يختلف ماسينيون عن كوربان إذ الأخير شديد التأثر بباطنية الشيعة في حين تأثر الأول بغلاة الصوفية وينطبق على كوربان لقب باطني وماسينون غنوصي أو تأويلي كوصف أدق.

ولذا تبع نويا شيخه ماسينيون يقول "لا يتم الاستنباط للمعاني من الآيات القرآنية عن طريق البحث التقني الذي يقوم به اللغوي ـ السنة ـ ولا عن طريق التعلم عن أحد الأئمة ـ الشيعة ـ إنما يتم عن طريق الإلهام الذي يهبه الله للعبد الروحي كهبة.. ولكل استنباط فائدته الناتجة عن تسلسل الأوقات الصوفية، لذا فإن آية ما؛ لن يكون

---

[١] السابق ـ ص١٨٣.

[٢] انظر السابق ـ ص١٨٣.

[٣] Essay, p.35.

لها نفس الهدف (الغاية، المغزى) في وقتين مختلفين وستتخذ معاني مختلفة حسب تنوع إلهام كل واحد[١].

ونويا من خلال النص السابق تأويلي (هرمونيوطقي) (Hermeneutics) خالص.

وقد حاول كل من ماسينيون وكوربان تبرير الاتهام الموجه إلى هذا النوع من الباطنية الصوفية بزعمهم أن هذا المصطلح قد تعرض لسوء الاستعمال من قبل الهراطقة والزنادقة الذين سعوا إلى تذويب النص الديني في مجاز شامل، (كوربان)[٢] ، أو لتمرير عقائدهم ونظرياتهم الفاسدة المجلوبة من منابع أجنبية من خلال تصوف زائف (ماسينيون) [٣]. هذا الاستغلال لا يعني نفي شرعية ذلك النمو العقدي في الدين[٤].

يرجع لفظ الهرمنيوطق إلى الأصل الإنجليزي (Hermenutic) ويقابله عند الكتّاب العرب لفظ (تأويلية)[٥].

واللفظ الإنجليزي يرجع في معناه إلى الخرافة (المثيولوجيا) الأثينية الوثنية، إذ هو مشتق من (Hermy) وهو ابن كبير الآلهة زيوس عند اليونان وهو حامل الرسائل والأوامر بين الإلهة الألومبية، أو بينها وبين البشر[٦]، وهو الشارح السماوي عندهم، ولذا أصبح رأس عدد كبير من الشراح والمفسرين[٧]، ثم صب هذا الفكر في قالب فلسفي عند أفلاطون[٨]حين قال "المعرفة تذكر"... فإذا كانت المعرفة حقاً تذكر فكل معرفة هي ثانية، وعليه فمعنى (الهرمنيو طيقا) هي تأويل تفسير نصوص العهدين [٩]، وتطورت التأويلية في الفكر الأوروبي على يد فلاسفة ملاحدة حتى دفعت

---

[١] Exegese Coranique- p.34.

[٢] انظر: الشيعة الاثنا عشرية ــ كوربان ــ ص١٧٧.

[٣] Essay- Massiqnon, p36.

[٤] المرجعان السابقان ــ نفس الصفحات.

[٥] انظر: فقه الفلسفة ــ طه عبدالرحمن ــ ص٤٨ ــ وانظر هموم الفكر والوطن ــ حسن حنفي ــ ٦١٥/١ ــ وانظر إشكاليات القراءة ــ نصر أبوزيد ــ ص١٣.

[٦] Longman Modern Dictionary, p504.

[٧] انظر قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ٣٥٥/٦.

[٨] انظر: نقد الحقيقة ــ على حرب ــ ص١١٤.

[٩] Longman Dictionary, p504.

بالتأويلية للتمرد على الدين وتعريضه لهجمات العقل المسعورة وذلك من خلال نقد العهدين القديم والجديد.

فقد استطاع اسبينوزا (Spinozo)[١] في "رسالة في اللاهوت والسياسة"[٢]، أن يطبق منهج كانط (Kant)[٣] في نقد العهدين فالدين عنده "مرتبط بالخرافة، والوهم والخوف والرجاء... وبأعمال العقل يتحول الدين إلى موضوع طبيعي... والنبوة رؤية تعبر عن نفسها بالخيال"[٤].

وقد ظهرت الهرمونيوطيقية الحديثة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على يد فردريك شيلرماخر[٥] (Friedrich Schleirmacher) والذي عرف بأنه مكتشف الهرمنيوطيقية الحديثة، وقد أدى الجدل حولها بين عدد من الفلاسفة أمثال مارتن هيدغر وذلك بأن كل التجارب البشرية أساساً ذات طابع تأويلي وكل الأحكام (الاستنتاجات) الحديثة ضمن قرائن التفسير، هي منقولة (بتأثير) بالثقافة واللغة التي لا يمكن تجاوزها[٦].

وبالأخذ بمنهج شليرماخر في تأويل الدين فإن أثره لا يظهر في نظريته التأويلية إذ قصر اهتمامه على بيان قصد المؤلف (صاحب النص) أكثر من عنايته بمرئياته وهي:

---

[١] باروخ اسبينوزا، فيلسوف يهودي، من اليهود الفارين من البرتغال إلى هولندا، كان والده مبجلاً بين الجالية اليهودية، درس الفلسفة، كما درس التلمود وكتب موسى، أثارت بحوثه في نقد تواتر العهدين مشاكل حوله، حتى اضطر إلى التنقل خوفاً من اليهود والسلطات النصرانية. توفي سنة (١٦٧٧م).

انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٢٤٨، وانظر: The Encyclopedia of Religion, vol,14,P.8.

[٢] انظر الفصل الأول (النبوة) يقول: "لم يتلق أي شخص وحياً من الله دون الالتجاء إلى الخيال ــ ص١٢٩ ــ وانظر فصل الأنبياء ــ ص١٤١ ــ وانظر الفصل الثامن ــ ص٢٥٧.

[٣] إيمانويل كانط، فيلسوف ألماني، في القرن التاسع عشر الميلادي، يعود إليه التأثير البالغ في الفكر الأوروبي بعد ديكارت، من خلال كتابه (نقد العقل الخالص)، توفي سنة (١٨٠٤م).

أنظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص٣٢٩، وانظر معجم الفلاسفة الميسر، ص٨٧.

[٤] انظر: مقدمة في علم الاستغراب ــ حسن حنفي ــ ص١٩٢.

[٥] فريدرك شيلرماخر، فيلسوف ألماني، يعد المؤسس الحقيقي للهرمنيوطيقية الحديثة، كما أنه من دعاة التحرر البروتستانتية، توفي سنة (١٨٣٤م).

انظر The Encyclopedia of Religion, Vol,5-P.280

[٦] The Encyclopedia of Religion – vol,5-P.281.

١ - أن التدين ضرورة مستلزمة لطبيعة الإنسان.

٢ - اللغة هي الوسيط للإدراك.

الافتراض الأول يثير العديد من المحاولات للكشف عما سماه بول ريكور[١] (Paul Ricoeur) (الهرمنوطيقية الإقليمية)، أي: القوانين التي تحكم تفسير التعابير الدينية كطريقة فريدة وتلقائية[٢].

وفي مجال تأويل النص واستخراج معناه يقول "النص أخرس لا صوت له، هنا تحصل علاقة غير متناسبة بين النص والقارئ يتحدث فيها أحد الشريكين على لسان كليهما، النص أشبه بقطعة موسيقية، والقارئ أشبه بعازف الأوركسترا الذي يطيع تعليمات التنغيم، وبالتالي، فليس الفهم مجرد تكرار للواقعة الكلامية في واقعة شبيهة، بل توليد واقعة جديدة، تبدأ من النص الذي تموضعت فيه الواقعة الأولى"[٣].

هذا السعي الحثيث المطالب بالنقد التاريخي لكل خطاب ديني أو غيره؛ هو سعي لوضع الإنسان في باطن النص، واعتبار الشعور الإنساني المكان الأول الذي خرج منه النص وصيغت فيه العقيدة[٤].

وتظهر بجلاء مهمة الهرمنوطيقا حين تزعم أنها تعمل على "فهم النص كما فهمه مؤلفه؛ بل حتى أحسن مما فهمه مبدعه... وعملية فهم النص عملية معقدة مركبة يبدأ المفسر فيها من أي نقطة شاء لكن عليه أن يكون قابلاً لأن يعدل فهمه طبقاً لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النص"[٥].

---

[١] بول ريكور، فيلسوف فرنسي معاصر، من المطورين لتأويلية شيلرماخر، وهو ناقد لعلم اللغة الحديث، ومشروعه هو فلسفة في الخطاب تحرّر التأويلية من أهوائها النفسانية والوجودية، وقد عمل على تحرير البنيوية من بعدها الإطلاقي (تعال بلا ذات) وتحرير الظاهراتية من بعدها النفساني (ذات بلا تعال).
انظر مقدمة ترجمة كتاب نظرية التأويل ــ سعيد الغانمي: ص١٣-١٧.

[٢] The Encyclopedia of Religion, Vol.5. P.282.

[٣] نظرية التأويل ــ بول ريكور ــ ص١٢٢.

[٤] انظر: قضايا معاصرة ــ حسن حنفي ــ ٥٢٠/٢.

[٥] اشكاليات القراءة وآليات التأويل ــ نصر أبو زيد ــ ص٢٢.

وهو يتطلب "إطلاق المعنى حتى يتجاوز حدود اللفظ نفسه ويصبح نوعاً آخر من الوجود المطلق، وتصبح المعاني مبحثاً من مباحث الوجود العام"[١].

وبما أن القراء يتفاوتون في معارفهم وقدراتهم فإن "لكل واحد أن يستمد من هذه المجازات نصيبه من الحقيقة وذلك بحسب مرتبته الفكرية أو نضجه العقلي، فالبعض يتوقفون عند الدلالات الحرفية للغة الشائعة، أما البعض الآخر فيستطيعون كشف الحجاب، أي حجاب المعرفة الحسية الظاهرية، لكي يرتفعوا إلى مستوى التأمل الأعلى"[٢].

وتعد الفلسفة التأويلية أحد ورثة تطور الفكر الغربي الديني والمادي وصراعاتها، وقد تأثر العديد من الباحثين الغرب وخاصة المعنيين بالشرق الإسلامي بما درسوه سواء كان فكراً صوفياً أو غيره، و انصبغ فكرهم أو أنهم تلبسوا بما عنوا به، والناظر في حال ماسينيون وكوربان يجد الرجلين من باطنية النصارى وجدوا ضالتهم في الفكر الصوفي والرافضي، وخاصة في عقيدته الباطنية التأويلية، فإذا كانت الانطلاقة الأولى للفكر الباطني من الإسكندرية وفلاسفتها (أوريجن) ومن ثم تسربها إلى العالم الإسلامي مع حركة الترجمة وانتقال الفلسفة والفلاسفة إلى حاضرة الخلافة العباسية وربما قبل ذلك، ومن ثم تأثر العديد من غلاة الصوفية بهذا الفكر الوافد (الحلاج، السهروردي المقتول، ابن عربي) ثم تأثر العديد من فلاسفة الغرب بالفكر الصوفي وخاصة ابن عربي في يهود الأندلس (اسبنيوزا) داعية وحدة الوجود في القرن السابع عشر الميلادي[٣].

ثم تأثر المستشرقين بالفكر الصوفي، ثم تكتمل الدورة بعودة الطلاب العرب المهاجرين بعد تأثرهم بأساتذتهم يحملون الفكر الباطني الهرمنوطيقي مرة أخرى يقول حسن حنفي "كل ما فعلته هو قراءة القدماء دون تحليل علمي لنصوصهم ما أنا إلا هرمنيوطيقي ولست عالماً"[٤].

---

[١] التراث والتجديد ــ حسن حنفي ــ ص١٢٢.

[٢] نزعة الأنسنة في الفكر العربي ــ محمد أركون ــ ص٥٣٧.

[٣] انظر مقدمة في علم الاستغراب ــ حسن حنفي ــ ص١٩٠.

[٤] هموم الفكر والوطن ــ ٦٢٦/٢.

وعليه يصرح بأن ما جاء في القرآن ماهو إلا "افتراضات تحقق اسسبينوزا من صحتها بالعلم... والله والعالم شيء واحد الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة والنفس والبدن شيء واحد حتى أهدم الأشعرية كعقيدة شعبية"[١].

٢- تقديم الإسلام للعالم الغربي من خلال الأدب الصوفي:ـ

ظهر الفكر الصوفي في قالب أدبي، سواء كان شعراً أو نثراً، أو قصصاً تتناول أخبار شخصيات صوفية تحاك حولها الأساطير. وقد لاحظ الجاحظ هذا الأدب فيهم حين أفرد لهم في مصنفه بعنوان كتاب الزهد[٢].

يقول الدكتور زكي مبارك "لا مفر من الاعتراف بأن الصوفية كأن لهم وجود أدبي ملحوظ، وكيف لا يكون الأمر كذلك وقد عرفت عنهم ألفاظ وتعابير دونها المؤلفون، وتلك الألفاظ والتعابير هي ثروة لغوية يقام لها وزن حين تدرس المصطلحات... وألفاظ الصوفية جرت في الأغلب حول معان وجدانية وروحية ونفسية واجتماعية، فهي ألصق بالحياة الأدبية"[٣].

وشمل هذا الفكر تناولهم لآيات القرآن الكريم ومن ثم تأويلها وفق مصطلح فكرهم وهذا ما أدركه المستشرقون، يقول جولد تسيهر "وصل التفسير الصوفي في نتاج أدبي غزير المادة إلى كلمة مسموعة تبعاً لإطراد بناء المذهب وتكوينه"[٤].

وهذا التفسير المشبوه دفع بالمستشرقين للاهتمام به إذ اتسم بالرمزية التي تجعل المعنى واسعاً وفضفاضاً وذلك لقيامه على أساسين هما الكلمة والتجربة الصوفية، فتبتعد الكلمة عند دلالتها المعجمة وتشف بما حملته من الترميز إلى حد أن تدل على المركب وهي مفردة[٥].

---

[١] السابق ــ ٦٣٠/٢.

[٢] انظر البيان والتبيان ــ ٦٥/٣.

[٣] التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ــ ٧١/١.

[٤] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٣٨.

[٥] انظر المستشرقون والتصوف الإسلامي ــ د محمد السرغيني ــ بحث ضمن المغرب في الدراسات الاستشراقية ــ ص١٤٤.

يقول نويا عن كتاب هلموت ريتر (بحر الروح والنفس) "العنوان المكمـل للعنـوان الرئيسي هو الناس والعالم والله في تاريخ فريد الدين العطار، يبين أنه يريد دراسـة معنى الإنسان والعالم والله في القصص الخيالية للشارع الفارسي... وكما أشار فـي المقدمة: هذه تعكس بكثافة أسباب العالم الروحاني، والتصوف الإسلامي والإيمان في الإسلام" ويضيف "من هذه الزاوية أي كشاهدة على العالم وعلى الإيمان ستقدم هـذه القصص"[١].

ويقول رودي بارت عن هذا الكتاب "أهم عمل أنشأه ريتر وأسهم بـه فـي دراسـة الصوفية... ذلك الكتاب الذي يعتبر بحق معيناً لا ينضب للأفكار الصوفية"[٢].

ويقرر نويا سبب تحديد بعض الشخصيات في معالجة المصطلح الصوفي هو تقـديم أشخاص جدد من الوسط الصوفي إلى العالم الغربي ممثلين للعالم السني في الإسلام، يقول "لامناص من القول أن اختيارنا لهؤلاء الكتاب ـ جعفر الصادق ـ النوري ـ الخراز[٣]، النفري[٤]، يعود أساساً لكون كتاباتهم غير معروفة، أو على الأقل غيـر منشورة، وهذا ما يفسر غياب أسماء شهيرة مثل الحسن البـصري، والمحاسـبي، والجنيد والحلاج"[٥].

أما كوربان فإنه يسرد قصص السهروري المقتول (الغربة الغريبة، أصوات أجنحة جبرائيل) على أنها تمثل الإشارات القرآنية، وأن مقولة السهروردي المقتول (إقـرأ القرآن وكأنه نزل في شأنك) تحول العلاقة بين القارئ وقائل النص ـ الـديني ـ تنزيل وتمكين سيادة التفسير الرمزي وتلغي كل تحكم للتفسير الحرفي"[٦].

---

(١) Exegese Coranique- p.15.

(٢) الدراسات العربية والإسلامية ـ ص٤٧.

(٣) أبو سعيد، أحمد بن عيسى الخراز، من أهل بغداد صحب ذو النون المصري، والسري، وبشر بن الحـارث، توفي سنة (٢٧٧هـ).
انظر الرسالة القشيرية: ص٢٧٢، وانظر صفة الصفوة: ٤٨٨/١.

(٤) أبو عبدالله محمد بن عبدالله النفري، من نفر بين الكوفة والبصرة، ويلقب بالسكندري، وبالمصري، له مؤلفات في الطريقة ويعد من علماء أهل الطريق البارعين، توفي سنة (٣٥٤هـ).
انظر الموسوعة الصوفية: ص٧٠٤.

(٥) Exegese Coranique- p.11.

(٦) انظر السهروردي المقتول ـ كوربان ـ ضمن شخصيات قلقة في الإسلام ـ ص١١٨.

ويقول كوربان عن أثر حقبة الحلاج في الغرب والشرق "الأدب الذي كتب عنه في كل اللغات الإسلامية، جم وكثير وتعم شهرته حالياً الغرب بفضل أعمال لويس ماسينيون الذي كان طابعاً وشارحاً له"[1].

وقدم نكلسون مثنوي جلال الدين الرومي للغرب مترجماً إلى اللغة الإنجليزية وديوان ابن الفارض، كما وجد البعض منهم في أدب غلاة الصوفية وأساطيرهم وألفاظهم المبهمة ملاذاً يخفون فيه فشلهم في عالمهم الغربي. يقول يوهان جيته عن نفسه بعد سقوط نابليون "شعرت شعوراً عنيفاً بوجوب الفرار من عالم الواقع المليء بالأخطار التي تهدده من كل جانب في السر والعلانية، لكي أحيا في عالم خيالي مثالي، أنعم فيه بما شئت من الملاذ والأحلام بالقدر الذي تحتمله قواي وكان هذا العالم هو الشرق"[2].

ويقول في قصيدة الهجرة:

الشمال والغرب والجنوب تتحطم وتتناثر
والعروش تشل، والممالك تتزعزع وتضطرب
فلتهاجر إذاً إلى الشرق في طهره وصفائه
كي تستروح جو الهداة والمرسلين
هناك حيث الحب والشرب والغناء
سيعيدني ينبوع الخضر شاباً من جديد
إلى هناك حيث الطهر والحق والصفاء
أود أن أقود الأجناس البشرية"
فأنفذ بها إلى أعماق الماضي السحيق
أجل هناك أود التحلي بحدود الشباب
فيكون إيماني واسعاً عريضاً وفكري ضيقاً محدوداً[3]

---

[1] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٠٦.

[2] الديوان الشرقي ــ ص٦.

[3] كتاب المغني ــ الديوان الشرقي ــ جيته ــ ص٥٥.

لقد أولع الغرب بالأسطورة ويرجع أقدم نتاج أدبي للغـرب متمثلـة فـي الأليـاذة كمجموعة أشعار هومر وهو إنسان قد لايكون له وجود[١].

وأشعار هزيود الذي تجاوز فيها "عجائب الأساطير فقد كتب أنساباً للآلهة منها ألف بيت غث تسرد أسر الأرباب وملوكهم"[٢].

وقد أولع الغرب بنقل القصص والخرافات عن طريق النقل الشفوي فارتبط العـالم الإسلامي في الوسط الشعبي للغرب بأشعار الحجاج النصارى القادمين من الأراضي المقدسة، أو بطريق التجار من الدول الصليبية التي أقيمت في سوريا وفي مرافـئ البحر المتوسط[٣]أشعاراً وقصص خرافية تدور أحداثها في عالم المسلمين فظهر حج شارلمان الخرافي والهجائي في القرن الحادي عشر أو مطلع القرن الثـاني عـشر والذي يظهر فيه الملك متنقلاً في القدس بدون أي تماس مـع العـرب المـسلمين، وأغنية رولاند التي ألفت في ذلك الحين على درجة عالية من الخرافية يصور عالماً وفق مرئيات الغرب الملوثة عن الإسلام والمسلمين[٤].

وقد شغف الغرب بقراءة كل ما يترجم عن عالم الشرق عامة وعن عالم المـسلمين خاصة فظهرت أول ترجمة لكتاب ألف ليلة وليلة في أوروبا في الترجمة الفرنـسية مابين عامي ١٧٠٦م-١٧١٧م[٥].

يقول هاملتن جب: الأمثال الشرقية والحكايات الشرقية وما لف لفها من المـصنفات تمتعت بشهرة واسعة في القرون الوسيطة... وفي القرن الثامن عشر نجد ما لا يقل عن ثلاثين طبعة من قصص ألف ليلة وليلة باللغتين الإنجليزية والفرنسية، ومنذ ذلك الحين نشر أكثر من ثلاثمائة طبعة لهذه القصص في جميع لغات أوروبا الـشرقية،

---

[١] انظر قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ٨٦/٦.

[٢] السابق ــ ١٨٤/٦.

[٣] الأدب ــ هاملتون جب ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٢٧٩.

[٤] انظر جاذبية الإسلام ــ رودنسون ــ ص١٨.

[٥] انظر موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٩٤٦/٤.

وطار صيت عمر الخيام[١] في إنكلترا وأمريكا أكثر مما اشتهر اسـمه فـي بـلاد فارس[٢].

ويقول نكلسون "مما لا شائبة فيه أن ابن عربي أثر على بعض الباحثين المـسيحيين في القرون الوسطى، كما أشار البروفسير أسين بلاثيوس مـؤخراً أن كثيـراً مـن أوصافه وتعريفاته بجهنم والفردوس والرؤيا المباركة أوردها دانتي بالدقة والمطابقة نفسها بحيث يصعب القول أنها جاءت عفواً[٣].

ويعلق الدكتور عبدالرحمن بدوي على مقولة ابن سبعين "السعيد هو الذي علم أن أيام الحياة أحلام"[٤] يقول "هذا بعينـه هـو عنـوان مـسرحية كلـدرون المـشهورة (Lavida es Sueno) فهل يكون أخذه عن ابن سبعين؟[٥].

والقارئ في كتب التصوف يجد مرويات عن شيوخهم أشبه بالأساطير والخرافـات مثل كتاب الأولياء للعطار، أو عبارة عن قصص رمزية ككتاب منطق الطير لفريد الدين العطار، أو كتاب المثنوي لجلال الدين الرومي، أو أشعار منظومة في عقائـد إلحادية تغذي الفكر المنحرف كقصائد ابن الفارض وديوان ابن عربي.

هذه المؤلفات الأدبية تسارعت إليها أيدي المستشرقين بالدراسة والترجمة وتقـديمها إلى مجتمع متعطش لكل ما هو غامض وخرافي، وكأن الفكر الغربي لم يتحرر من مثيولوجيا اثنيا المتمثلة في الإلياذة والأوديسية[٦].

بل يذهب هاملتون جب إلى أبعد من ذلك يقول "أن الحضارة اللاتينية في القـرون الوسطى كانت تضيق ذرعاً بالقيود الضيقة التي تفرضها الكنسية، وأصبح النـاس

---

[١] عمر بن إبراهيم الخيامي النيسابوري، أبو الفتح شاعر، فيلسوف فارسي، مستعرب، كان عالماً بالرياضـيات والفلك واللغة والفقه والتاريخ له شعر عربي، توفي سنة (٥١٥هـ).
انظر الأعلام: ٣٨/٥.

[٢] الأدب ضمن تراث الإسلام ــ إشراف توماس أرنولد ــ ص٢٦١.

[٣] التصوف ــ نكلسون ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٣٣٢.

[٤] رسائل ابن سبعين ــ ص٤٧.

[٥] السابق ــ هامش ص٤٧.

[٦]الإلياذة و الأوديسة: وهي مجموعة أشعار لشخصية يشك في وجودها اسمه هوميروس تصور حياة بلاد اليونان في السنين ١٣٠٠ – ١١٠٠ ق.م, انظر قصة الحضارة - ٨٦/٦.

يشكون أمام الأمور التي ظلوا يتقبلونها كحقائق منزهة لا تقبل الدحض وسط جدب أدبهم اللاتيني وضيقه وسخفه فبحثوا عما يريدون في أصقاع أخرى... إن عناصر من علم الأحياء والكون وبعض الأساطير التي تدور حول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد دخلت (الكوميدي الإلهية) مباشرة أو عن طريق أساطير غربية متقدمة عليها، وأحوال الصوفية المسلمين وخيالاتهم قد انعكس بدون شك ليس على آثار دانتي وحده بل على أهم الأفكار التي جاء بها شعراء المدرسة الإيطالية الحديثة[١].

يقول نكلسون "وصف دانتي رقعة جهنم والسماء النجومية وحلقات الورد الصوفية، وأجواق الملائكة... كل ذلك وصفه دانتي كما وصفه ابن عربي بالضبط"[٢].

٣- وصم اللغة العربية بالجمود والغموض:ـ

بحث بول نويا في المصطلح الصوفي ساعياً إلى إبراز جوانب الرمز والاستسرار من ناحية وإلى جمالية اللغة الصوفية وتفوقها على اللغة العربية لغة القرآن والحديث، لغة العلم عند أهل السنة لغة العرب عامة.

يقول "اللغة العربية لغة منطوية على نفسها تخفي الكلماتُ فيها المعاني عوضاً عن أن تفصح عنها... وبفضل كتابات الصوفية أصبحت اللغة العربية لغة حياة وواقعية، وأداة واقعة لتحليل تجربة غنية وحقيقية"[٣].

ويقول "التجربة الصوفية درسناها كتجربة، أبدعت كلمات جديدة، وكتجربة فرضت فكراً تحليلياً، وجودياً، وأخيراً كتجربة، ولدت لغة جديدة في الإسلام لغة الرمز"[٤].

وهو يصف عقلية أهل السنة "بمدرسة محدودة ـ منغلقة ـ داخل نظام يصور إشكالياته من نفسه ويجد لها حلولاً لا أصل لها بالواقع هذه اللاواقعية لفكر معقد لم يفصح عن هدفه الأساسي إلا المتصوفة الحقيقيون، أولئك الذين يعيشون تجربة

---

[١] انظر الأدب ـ ضمن تراث الإسلام ـ ص٢٨٥.

[٢] التصوف ـ نكلسون ـ ضمن تراث الإسلام ـ ص٣٣٢.

[٣] Exegese Coranique- p.6.

[٤] السابق ـ ص٨.

الوجود الفائقة في الإخلاص، أي الحب في الحقيقة الكاملة. ولذا أبدى الإسلام السني ريبة تجاههم لأنهم ينأون عن كل مغامرة لا يمكن السيطرة عليها"[١].

إلا أن هذه الأشياء لم تكن السبب الرئيسي في اهتمام نويا بالمصطلح أو اللغة الصوفية إذ يقول "المتصوف يعطي لمغامرات الكلمة العربية فرصة الكون في اللجوء إلى المتعالي والاتصال بالله مغامرة تتصالح فيما بين الكلمات والأشياء الكلمة والوجود هذه الملاحظات تفسر اهتمامنا بالمتصوفة"[٢].

ويتفق كوربان مع نويا أن سبب هذه الجمود في اللغة يرجع إلى تصلب العلماء والفقهاء، ويقول كوربان "لم ينكر الباطنيون ولم يرفضوا قيمة عمل المفسرين ـــ شرح القرآن على نحو يظهر النص الوضوح في حرفيته ـــ وللأسف لا يمكن القول أن النظير كان صحيحاً، إذ لم يقبل المفسرون أن ثمة طريق غير طريقهم في النظر إلى الأمور"[٣].

ويقول نويا "أُقصي المتصوف من قبل الإسلام السني الذي أبدى ريبة ظاهرة نحو المتصوفة باسم الواقعية، إذ ينأى السنة عن كل مغامرة لا يمكن السيطرة عليها، وهذا من الأخطاء الخطيرة التي افترضها الإسلام ـــ السنة ـــ في فهم ثقافته"[٤].

إن هذا التحامل على اللغة العربية التي نزل بها القرآن وهي الغاية في الفصاحة والبيان، إنما هو محاولة من قبل المستشرقين الإخلال بمعاني الآيات وذلك بإخراجها عن معانيها أما بتسطيح المعنى وتوسيعه فيصبح فضفاضاً مع كل ما يطرح فيه، أو بطريق الترميز ليخفي المعاني المشبوهة. فإذا جردت من معانيها تجرد الدين من أحكامه وعقائده يقول مالك بن نبي "إن الحروف هي حقاً أداة النقل للروح، لكل رسالة، ولكل بلاغ فهي الحامل لكل معلومة من المعلومات فأول ما نزل به القرآن

---

[١] السابق ـــ ص١-٢.

[٢] انظر: السابق ـــ ص٥.

[٣] الشيعة الاثنا عشرية ـــ ص٢٤٤.

[٤] Exegese Coranique- p.1.

يشير إلى أهميتها ويخصص موضوعها بالذكر ويرسم في الضمير الإسلامي قيمتها منذ اللحظة الأولى في كلمة إقرأ"[١].

والمصطلح الصوفي إنما يتناول ألفاظاً وردت في الكتاب والسنة يضفي عليها معاني خاصة به لا يدركها من كان أجنبياً عليهم، ولذا شنع عليهم في إشاراتهم التي تـوهم بالباطل "كل كلام وإطلاق يوهم الباطل فهو باطل بالإجماع، فأحرى وأولى بطلانـه إذا كان صريحاً في الباطل"[٢].

وإنما وقع غلاة الصوفية في هذا المنزلق الخطير بسبب العجمة إذا أغلبهم من غير العرب، والجهل باللغة العربية، من أهم دواعي الفتن والاختلاف والافتراق فإذا وافق ذلك خبثاً في النفس زادت الفتن من أوارها.

لقد كانت الانطلاقة الأولى للانحراف في الزهد وتطوره إلى التصوف كان من جهة الشرق حيث العجمة وسوء الطوية وبقاء نار المجوسية في رماد أهل فارس، فقـد "انتشرت اللغة العربية في الشام والعراق ومصر ثم فارس، إلا أن فارس على مـا يظهر قد أظهرت الخضوع، وأضمرت غيره فمنهم من دخلوا الإسلام رغبة وطوعاً كأهل خراسان، ولكن المجوسية بقيت غالبة عليهم إلى القرن الرابع، فلم تكن ناحيـة ولا مدينة تخلو من بيوت النيران... وفارس إن لم تعصي العرب والعربية ظـاهراً فقد عصتها باطناً"[٣].

ولقد كان سفيان الثوري ــ رحمه الله ــ إذا رأي النبط يكتبون العلم تغيـر وجهـه، فلما سئل عن ذلك قال: "كان العلم في العرب وفي سادات الناس، وإذا خرج عـنهم صار إلى هؤلاء النبط والسفلة غيرَّ الدين"[٤].

وقال الشافعي ــ رحمه الله ــ "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العـرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس"[٥].

---

[١] إنتاج المستشرقين ــ ص٣٣.

[٢] تنبيه الغبي ــ البقاعي ــ ص١٢٦.

[٣] الإسلام والحضارة العربية ــ محمد كرد علي ــ ١٧٥/١.

[٤] الاعتصام ــ الشاطبي ــ ٦٨٣/٢.

[٥] جهد القريحة في تجريد النصيحة ــ السيوطي ــ ص٤٨.

ويقول ابن خلدون "إذا تقدمت في اللسان العجمة صار مقصراً في اللغة العربية... وإذا كان مقصراً في اللغة العربية، ودلالاتها اللفظية والخطية اعتاص عليه فهم المعاني منها... وإذا قرن العالم الأعجمي بنظيره من علماء العربي وأهل طبقته منهم، كان باع العربي أطول وملكته أقوى لما عند المستعجم من الفتور بالعجمة السابقة"[١].

"وقد بذت العربية في الإسلام اللغة الفارسية والسريانية في العراق وفارس، والرومية والسريانية في الشام، والقبطية، والرومية في مصر، واللاتينية في شمال أفريقية، ولم يمضي سبعون سنة حتى أصبحت العربية اللغة العامة في هذه الأقطار"[٢].

لقد أدرك الباحثون في الغرب قدرة اللغة العربية في توظيف المعاني وتفوقها على سائر اللغات فقال رينان "إن أغرب ما وقع في تاريخ البشر وصعب حل سره، انتشار اللغة العربية، فقد كانت هذه اللغة غير معروفة بادئ بدء، فبدت فجأة على غاية الكمال سلسة أي سلاسة، غنية أي غني، كاملة بحث لم يدخل عليها منذ ذلك العهد إلى يومنا هذا أدنى تعديل مهم، فليس لها طفولة ولا شيخوخة، ظهرت لأول أمرها تامة مستحكمة، ولا أدري هل وقع مثل ذلك للغة من لغات الأرض قبل أن تدخل في أطوار أو أدوار مختلفة"[٣].

ويقول كلود كاهن عن أثر الثقافات الأخرى في الثقافة الإسلامية كالعناصر الإيرانية ونحوها "إنها ثقافة عربية لأن اللغة العربية هي الأداة المشتركة التي استخدمتها أقوام كانت في ذلك الوقت متباعدة من الناحية اللغوية... لئن كانت اللغة العربية لغة السادة، ولغة الوحي، فإن ذلك لا يمنعنا من الرأي في أنها قد تعجز عن القيام بهذا العبء الجليل لو لم تتوفر لها ميزات خاصة تسمو بها على سائر اللغات في الشرق الأدنى"[٤].

---

[١] مقدمة ابن خلدون ــ ص٥٦٤-٥٦٥.

[٢] الإسلام والحضارة العربية ــ محمد كرد علي ــ ١/١٧٠-١٧١.

[٣] تاريخ اللغات السامية ــ نقلاً عن الإسلام والحضارة العربية ــ محمد كرد علي ــ ص١/١٧٢.

[٤] تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ ص١٠٠.

٤ - تأكيد امتزاج الأدب الصوفي بالأسطورة الأجنبية:ـــ

يذهب جولد تسيهر إلى أن تسرب الأساطير والقصص إلى الإرث الصوفي وخاصة المتعلق بنصوص الوحي كان بمثابة بذرة فساد نفذت إلى المجتمع المسلم، يقول "إن التفسير الذي رفضه الجادون من الناس بدأ في مجموعة من الأســاطير المحفوفــة بالأسرار، والخرافات عن الحروب وميادين التصورات الخيالية مما يعــوزه الــسند الذي يتطلبه العلم الإسلامي منذ عهد مبكر شرطاً في المعرفة، بدأ في تفسير القرآن هذه النزوع إلى القصص والأساطير، إذا أجمل محمد (صلى الله عليه وسلم) ماورد في الكتب السابقة من قصص دفعت بفضول المؤمنين بأن يعرفوا المزيد عنها وقــد وافق الطلب عرض غزير، فقد وجدت طائفة من علماء الكتاب الفــضوليين الــذين سدوا ثغرات القرآن بما تعلموه من اتصالهم باليهود والنصارى، وأتموا مــا تلقــوه عنهم من القصص التي كثيراً ما رددوها عن سوء فهم لها، بنتاج خيالهم الخــاص، وأرسلوا كل ذلك على أنه تفسيراً للقرآن"[١].

هذا الأثر اليهودي النصراني في الفكر الصوفي استغله العديــد مــن المستــشرقين وخاصة فيما تضمنته مؤلفات غلاة الصوفية عن أوليائهم وما يحــاك حولهــا مــن قصص من تفاسير ومصطلحات فينقل ماسينيون عن جولد تسيهر نفس الــرأي دون الإشارة، إلا إنه يصف هذا النقول والاحتكاك "يمكن أن توصف في المجتمع المــسلم أنها خطيرة، هذا الفضول الحواري قد أسس من قبل، من خلال الكتابات التاريخيــة أو تلك التي تعنى بالقصص والأساطير"[٢].

وقد نسب ماسينيون هذه الفكرة إلى العديد من المستشرقين فقــال "هــذا الانجــذاب المتفاعل بين الوسطين المسلم وأهل الكتاب أرجعه بعض المستشرقين إلى الوســط اليهودي جيجر وكوفمان، ومركس، وفنسنك، وهارتسفيلد، والــبعض أرجعــه إلــى النصرانية مركس وآسين، وبيكر"[٣].

---

[١] انظر مذاهب التفسير الإسلامي ـــ ص٧٥-٧٦.

[٢] Essay, p. 49-50.

[٣] Essay, p. 50.

ويقصر كوربان التأثير على الجانب النصراني يقـول "إن معرفـة المـصطلحات المستخدمة في المسيحية من أجل دراسة الكتب المقدسة وعلى الأخص المتمثلة فـي الأصول وبالمصطلحات المختلفة في مدرستي أنطاكيا والإسكندرية تكون على درجة كبيرة من الفائدة من أجل جميع الأبحاث المتعلقة ببدايات التأويل القرآني"(١).

أما آربري فيقصر الأثر على اليهودية في الفكر الصوفي الأدبي وارتباطها بتأويـل آيات القرآن فيقول "إن العقول (الإفهام) المرهفة بطبيعتها ــ للعرب والفرس ــ التي ثبت أنها ميالة وتابعة لأرسطو وأفلاطون لا تجد صعوبة في تطبيق الوسائل التـي استخدمها فيلون وفلسف بها الأسفار الخمسة لموسـى علـى القـرآن الكـريم، إن النصوص الإسلامية العاطفية والبلاغية وبما تتصف به من غموض تناسبت مع تلك التفاسير المتطرفة والغالية، ذلك الغموض هو الذي مكن المؤلفين من السنة إلى بث مصطلحاتهم في تلك التأويلات فكان بمثابة الحافز والدافع إلى المزيد من الحماسـة الصوفية"(٢).

إلا أن أربري في بحث آخر يجعل هذا التأثير من اليهودية والنصرانية والفرس يقول "إن علم التفسير الذي يبدو كمثال لعلم العرب قد يكون مديناً لنماذج إيرانيـة بقـدر ماهو مدين لنماذج يهودية، أو مسيحية"(٣).

ويذهب هانز شيدر إلى تأثير المصطلحات الأدبية الفارسية وخاصة الأشعار المانوية ففي النشيد المانوي: "أود الوصول إلى الاتحاد بحبيبي الناعم على ألا أفـصل عنـه أبداً". ويقول "إن من الخطأ أن يجد المرأ في هذا النشيد ترخيص بحب الغلمان إنمـا هو أمر اصطلاحات في النظم وليس أمر تعبير عن تجربة حية فردية، وهذا النشيد أول مثال معروف لدينا للشعر الغرامي الصوفي، في داخل نطاق أدب ديني سـبق الإسلام وأثر فيه وخصوصاً التصوف الإسلامي تأثيراً بيناً قويـاً مؤيـداً بالأسـانيد والبراهين"(٤).

---

(١) الشيعة الاثنا عشرية ــ ص١٧٧.

(٢) Sufism, p. 23.

(٣) الأدب الفارسي ــ ضمن تراث فارس ــ ص٢٦٧.

(٤) نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٩٨.

أما نويا فيجعل من المصطلح الصوفي منفتحاً على كافة المصادر الخارجية بدون تحديد جهة معنية يقول "استعمل مقاتل ألفاظ غير قرآنية من أجل ترجمة كلمات القرآن وهذا أمر في غاية الأهمية، وجود مثل هذه الكلمات واستعمالها دليل على أن الفكر الإسلامي في تلك الفترة كان منفتحاً على الخارج وأن المتصوفة باستخدامهم لغة تقنية جديدة كانوا يتماشون والتقليد الإسلامي القديم"[١].

يقول ابن خلدون عن الإسرائيليات "العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، فإذا كوشفوا إلى معرفة شيء في أسباب المكونات وبدء الخليقة، وأسرار الوجود فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدون منهم وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى، وكانوا بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها"[٢].

وقد تناول غلاة الصوفية من هذه الأخبار (والأساطير) وأضافوها إلى تراثهم مع ما تناولوه من العقائد والأساطير الهندية، إذ عقد البيروني مقارنات بينهم وعقائد الهند[٣] كما تتشابه قصة بوذا وخروجه من ملكه وجاهه[٤]بقصة إبراهيم بن أدهم[٥] ويذهب بعض الباحثين إلى أن "قصة الشيخ صنعان في كتاب منطق الطير لفريد الدين العطار يشعر القارئ بأنها إعادة إنتاج لقصة بوذا... وعلى ذلك فإن إعادة اكتشاف البوذية تقدم للأدب المقارن مادة غنية بين البوذية والصوفية"[٦].

إن من نتائج الاتصال بين الشعوب تسرب القصص والعادات والعلوم، والخبرات، كما ساعدت حركة الفتوح على نقل وترجمة العديد من المصنفات في شتى صنوف المعارف.

---

[١] Exegese Coranique –P. 116.

[٢] انظر مقدمة ابن خلدون ــ ص٤٢١.

[٣] انظر تحقيق ماللهند من مقولة ــ الصفحات ــ ص٢٤ ــ ٢٥ ــ ٥٧ ــ ٦٢ ــ ٦٦ ــ وغيرها.

[٤] انظر الديانات الوضعية الحية ــ الدكتور محمد العريبي ــ ص٧٩.

[٥] انظر صفة الصفوة ــ ابن الجوزي ــ ٢٨٨/٢.

[٦] البوذية الفلسفة الحية ــ دايساكو أكيدا ــ ترجمة وتقديم محمد الهاشمي ــ ص٤.

هذا التراث الأسطوري الوافد تناوله غلاة الصوفية وغيرهم وطعموا به فكرهم ومؤلفاتهم سواء كانت تخليداً لذكرى أوليائهم أو مصنفات في مشربهم، وقد ساعدت شخصية القصاص المتصوف على ترويج الفكر الوافد ومزجه بالأحاديث الموضوعة.

فقد "كانت هناك فئة تقص بالمساجد وتذكر الناس، وترغبهم وترهبهم، وكان غرضهم من ذكر القصص استمالة العوام، فقد اختلقوا بعض القصص الباطلة، وروجوا البعض بذكرهم له، وفي هذا الكثير من الإسرائيليات والخرافات والأباطيل"[١].

[١] الإسرائيليات والموضوعات ــ الدكتور محمد أبو شهبة ــ ص٨٩ ومابعدها.

المبحث الثالث: دعوى أن المصطلح الصوفي أحد أنواع التفاسير للقرآن الكريم:-

المطلب الأول: نشأة التفسير الرمزي عند أهل الكتاب:

١ - اليهود:

يعد فيلو (Philo) (١٥.ق.م-٤٠م) أشهر فلاسفة اليهود وأكثرهم تأثيراً فيما يسمى بفلسفة الدين، إذ جعل هدفه أن يوفق بين العهد القديم، وعادات اليهود من جهة، والآراء اليونانية، وبخاصة فلسفة أفلاطون من جهة أخرى، ولكي يصل إلى غرضه هذا لجأ إلى مبدأ يقول أن جميع الحادثات، والأخلاق، والعقائد والشرائع المنصوص عليها في العهد القديم ذات معنيين أحدهما مجازي، والآخر حرفي، وأنها ترمز إلى حقائق أخلاقية. وكان فيلو صوفياً يذهب إلى أن المرء إذا تحرر من دنس المادة والحس، وتدرب على الزهد والتفكير الطويل، يصبح روحاً خالصة، يرى الله نفسه في لحظة من لحظات النشوة[١].

وتتمثل أهمية فيلو الإسكندري كونه المرجع في اعتماد التأويل العقلي بوصفه وسيلة للجمع والتوفيق بين العقل والنقل، وظهور هذا الطرح في اليهودية والنصرانية والإسلام، فالمصدر التاريخي الذي استقى منه فلاسفة الدين جميعاً لا ريب هو فيلو الإسكندري الفيلسوف الأول في التاريخ العام للفكر الديني[٢].

وقد قرر فيلو هذا جملة مبادئ عامة صارت بمثابة القواعد الضابطة لإشكالية العلاقة بين الوحي والفلسفة، منها:

١ - الاعتقاد بأن للوحي الإلهي معنيين، أحدهما معنى ظاهري مفهوم لذاته، والآخر باطني خفي مستور، يمكن الوصول إليه عن طريق النظر الفلسفي واستخدام منهج التأويل.

٢ - أن خضوع العقل للنص الديني ــ الوحي الإلهي ــ يعني الخضوع لمسببات الإيمان.

---

[١] انظر قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ١٠٤/١١.

[٢] Wilfson, H.A - Philo: Foundation of Religion Philosophy-P.156.

٣- العلاقة بين الوحي والعقل ليست علاقة تقابل وتضاد تقضي بإلغاء طـرف، أو خضوعه كلياً واستسلامه للطرف الآخر، إنما هي علاقة مؤاخاة وجمع وتوفيق وتوليف[١].

ويرجع بعض المؤرخين الغربيين تأثر فيلو بالفلسفة اليونانية وخاصـة أفلاطـون، خاصة في عقيدة العقل الإلهي[٢].

كذلك جولد تسيهر فإنه يرجع التأويل الرمزي الذي جاء به فيلو إلى أفلاطون، يقول "إذا أردنا أن نرجع الأصل في افتراض إمكان التفسير عن طريق الرمز والإشـارة فسنصل إلى أروقة أفلاطون الإلهي وإلى مذهبه المثالي، ذلك أن العالم المرئي بما له من ظواهر خاصة إذا كان يستمد وجوده الحقيقي من العقل الكلي فقـد يجـد هـذا المعنى تطبيقه في اللفظ البارز إلى عالم الظاهر، هذا اللفظ ظل شاحب، أما حقيقتـه فتقع في عالم المثل التي تعد الألفاظ صورها الظلية، هذا المذهب من التفكير يصنع الأساس الشرعي المنطقي لكل اتجاه إلى الرمز والإشارة، وعلى ذلك الأساس أمكن أن يزدهر احتمال تفسير النص عن طريق الرمز والإشارة عند فيلو"[٣].

٢- النصارى:

يقول ول ديورانت "كان آباء الكنيسة المسيحية يعجبون بورع ـ فيلو ـ ذلك الرجل اليهودي المنبعث عن تفكير عميق، وكثيراً ما كانوا يلجئون إلى آرائـه وتعبيراتـه المجازية"[٤].

في أواخر القرن الثاني بعد الميلاد ـ سرت تعاليم فيلو مباشرة إلى دائرة اللاهـوت النصراني عن طريق مدرسة لتعليم أصول الدين بالسؤال والجواب قائمة في مدينـة

---

(١) السابق ـ ص١٥٦.

(٢) قصة الحضارة ـ ـ ول ديورانت ـ ١٠٤/١١.

(٣) مذاهب التفسير الإسلامي ـ ص٢٠٤.

(٤) قصة الحضارة ـ ١٠٥/١١.

الإسكندرية قرنت النصرانية بالفلسفة اليونانيـــة أمثـــال كليمانـــت الإســـكندراني[١] (Clemant of Alexandria) وأوريجن وقد اتخذ أوريجن هدفاً أن يثبت جميع العقائد المسيحية بالرجوع إلى كتابات الفلاســـفة الـــوثنيين فاســـتعان بالطريقـــة الرمزيـــة الاستعارية التي وفق بها الفلاسفة الوثنيون بين أقوال هومر وبين ما يقبلـــه العقـــل المنطقي، والتي وفق بها فيلو بين اليهودية والفلسفة اليونانية[٢].

ويصور ول ديورانت مكانة أوريجن بأنه "وبالرغم من طرد الكنيسة النصرانية لـــه ولعنه إلا أنه أعظم المسيحيين شهرة في زمنه، ولا نجد عالماً مسيحياً ممن جـــاؤوا بعده بقرون لم يغترف من بحر علمه الفياض، ولم يعتمد على كتبه"[٣].

وقد ذهب أرويجن في تفسيره "إلى أن من وراء المعنى الحرفي لعبارات الكتـــاب ــ العهدين ــ طبقتين من المعاني أكثر منه عمقاً ــ همـــا المعنـــى الخلقـــي والمعنـــى الروحي لاتصل إليهما إلا الأقلية الباطنية المتعلمة، وبذلك اتخذ التفسير عنده ثلاثـــة أوجه المعنى المادي (الظاهري، الحرفي) وربما ندر وجوده، والمعنـــى النفـــسي أو الأخلاقي وهو من الكتاب نفسه، والمعنى الروحاني (النفحاني) وهـــو مـــن الكتـــاب روحه[٤].

---

[١] كليمانس الاسكندري لاهوتي، كان وثنياً، تعلم وعرف الأسرار الوثنية، والمـــذاهب الفلـــسفية، ثـــم اعتنـــق النصرانية، قدم الاسكندرية ومكث يتعلم في المدرسة المسيحية والتي تزعمها فيمـــا بعـــد، يعـــد أول مفكـــر نصراني أسهب في تحبيذ الفلسفة وواجه الكنيسة في دفاعه عنها. توفي سنة (٢١٥م).
انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ــ ص٢٦٩.
وانظر .Oxford Dictionary of the Christian church, P.128

[٢] انظر قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ٣١٠-٣٠٩/١١ ــ وانظر فلسفة الفكـــر الـــديني ــ د. لـــويس غاردية ــ د. فريد جبر ــ ٩٨/٢.

[٣] قصة الحضارة ــ ٣١٣/١١.

[٤] انظر فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ــ د. لويس غارية ــ ود. فريد جبر ــ ٦٠/٢ ــ وانظر قصة الحضارة ــ ول ديورانـــت ــ ٣١١/١١ ــ وانظـــر Wilfson, H.A. Philo: Foundation of Religion Philosophy, p. p. 155-157.

المطلب الثاني: وحدة التفسير الرمزي بين أهل الكتاب، وغلاة الصوفية:-

أولاً: دلالة التفسير الصوفي عند المستشرقين:

يقول جولد تسيهر "قال العالم اللاهوتي التابع للكنيسة الحديثة بيتر فيرنفلس (Peter Werenfels) في الإنجيل "كل أمرئ يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدس، وكل أمرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه" وهذا القول يصدق على القرآن أيضاً، فكل تيار فكري بارز في مجرى التاريخ الإسلامي زاول الاتجاه إلى تصحيح نفسه على النص المقدس، وإلى اتخاذ هذا النص سنداً على موافقته للإسلام ومطابقته لما جاء به الرسول (صلى الله عليه وسلم)" [١].

يرى كوربان من خلال رسائل السهروردي المقتول المصاغة في صورة قصص رمزية يرى فيها كوربان تفاسير لآيات قرآنية ومنها يبني اتجاهين للتفسير، يقول: هناك نوعين من التفسير فهناك ممارسة الفكر نشاطاً تفسيرياً في جوهره والآخر العمل البنائي التركيبي لمذهب ما، والفهم يبدأ عمله من نص يؤخذ على أنه أساس وغاية في آن واحد، والجهاز التفسير (Hermeneutique) لا يبنى ويركب ولكنه يجعل الموضوع ينكشف بفضل عمل هذا الجهاز وغالباً ما نقول بأننا إزاء (رمز) وشيء (تحكمي) إن الجهاز التفسيري هو الأساس في المنطق وهو الذي يحدد طابعه لاالعكس وهو مهم جداً فيما يتصل بطريقة تفسير القرآن عند السهروردي"[٢].

ويتخذ ماسينيون هذا الاتجاه في صياغة غلاة الصوفية لمصطلحهم عبر منهج تأويلي (Hermeneutiqe) يصوغ الصوفي من خلال قراءة القرآن معاني خاصة به يقول "يتناول الفكر هذه الألفاظ (المتشابهات) كعقد يحللها ليفسر ويفهم النص كاملاً وأخيراً وبإرشاد من إحساسه يشارك المؤلف في الصياغة"[٣].

وما يشير إليه ماسينيون يصرح به نويا وكوربان فالتفسير الصوفي ليس أكثر من عزل النص الديني عن كل ظروفه وربط معناه بحالة الصوفي ومزاجه يقول نويا "لا يتحدث الصوفية في تفسيرهم لاعن التفسير ولا عن التأويل، بل يتحدثون عن

---

[١] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٣.

[٢] انظر السهروردي المقتول ــ ضمن شخصيات قلقة ــ هامش ص ١٠٢.

[٣] Essay, P.36.

الاستنباط وهي كلمة ذات أصل قرآني يفضلونها عن غيرها حتى يتميزوا بها عن غيرهم، واستنباط تعني استخراج الماء من باطن الأرض فبالنسبة للمتصوف النص القرآني له معنى باطن مختفي في ظاهر، له معنى خارج وروحاني مختلف في معناه الحرفي، وهذا المعنى بالتحديد ما يسطره الاستنباط"[١].

ويقول كوربان "التأويل عودة ورجوع إلى الأصل، وبالتالي إلى المعنى الحقيقي الأصلي للكتاب، فالذي يمارس التأويل هو شخص يحيد بالمقالة عن ظاهرها الخارجي ويعيدها إلى حقيقتها ذلك هو التأويل الذي هو كالتفسير الروحاني الداخلي أو قل كالتأويل الرمزي الباطني"[٢].

هذا المنهج في التعامل مع النص الديني يرجع في تاريخه إلى عهد الانقسامات والصراع الذي حدث بين فرق اليهود، وهو ما دفع بالمستشرقين للاهتمام بتجديد دلالة التفسير عند غلاة الصوفية إذ هي لا تنفك عن سلفها الذي سبق أن ظهر في أهل الكتاب.

ففي اليهودية ظهرت فرقة الفريسين والتي تميزت عن غيرها من الفرق اليهودية بالخضوع لسلطان الرومان، والحياة البسيطة والبعد عن الترف والتنديد به، والإكثار من الصوم، ومن تعاليمها أنهم فسروا شرائع التوراة وأضافوا التفاسير التي وردت على ألسنة معلمي الشريعة المعترف بهم، ويرى الفرّيسون أن هذه التفاسير ضرورية لإزالة ما في قوانيين التوراة من غموض. ومن فرق اليهود أيضاً الإسينية وهي فرقة بالغت في الزهد ونبذ الحياة المترفة دعت إلى الاكتفاء بما يقيم الجسد، ومن تعاليم هذه الفرقة أن الاتصال بالله يكون بطريق التأمل والصلاة وأن علم الغيب والسحر إنما ينال بالتقوى والصوم والاستغراق في التأمل وأهم ما تميزت به هذه الفرقة عقيدتهم السرية التي تمثل انطلاقة القبالة[٣]. إذ ترجع القبالة إلى الأقوال والمعتقدات التي ذكرت في التلمود، والتي يعرف عنها أنها ظهرت بين الغنوصيين

---

[١] Exeges Coranique, P.34.

[٢] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٦٤ ــ وانظر كتابه الآخر ــ الشيعة الاثنا عشرية ــ ص٢٧.

[٣] انظر قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ١٧٤/١١-١٧٥ ــ وانظر الأسفار المقدسة ــ الدكتور عبدالواحد وافي ــ ص٦٣ ــ وانظر اليهودية ــ د. احمد شلبي ــ ص٢٢٧.

والفيثاغورسيين، كما تعني القبالة بالتعاليم الشفهية في المشناه[١] والتي طبقت فيما بعد على مجموعة من التعاليم الخفية المرتبطة بخصائص المعبود، وعلاقته بالعالم، والقبالة هي مظهر من مظاهر الحلولية المواجهة للتنزيه، إذ كونت شراكة صوفية، مبالغة في التجسيم والتشبيه[٢].

وقد سرت تعاليم فيلو اليهودي الداعية إلى تفسير النص الديني وفق معايير فلسفية وتعاليم القبالة اليهودية إلى دائرة اللاهوت النصراني إبان عصر نشأته في القرون الثلاثة الأولى فنادى بها دعاة الأدرية[٣] الغنوصيين النصارى أمثال مارسيون ــ مارقون ــ (Marcion) [٤]، وفالنتينوس (Valentinus) [٥] في بداية القرن الثاني الميلادي[٦] ومن ثم تسربت إلى آباء الكنيسة أمثال كلمانت وأوريجن[٧]، ويتفق الطرفان الأدري منهم والفلاسفة على أن ما يرد في النص الديني من قصص وأخبار إنما يراد منها معاني أخرى رمزية.

إذ دعى مارسيون إلى أن القصص الواردة في العهد الجديد إنما تخفي ورائها معاني رمزية أخرى، وكان أوريجن يرتاب في صحة ما ورد في سفر التكوين إذا فهم بمعناه الحرفي، وأن القصص الواردة في الكتاب إنما هي من الأساطير اخترعت لتوضح بعض الحقائق الروحية[٨].

---

[١] المشناه: مجموعة القوانين غير المكتوبة التي جمعت حوالي عام ٢٠٠م , والتي تشكل أساس التلمود عند اليهود. انظر المورد – ص ٥٨٣.

[٢] Encyclopedia Britannica, vol,13-P.233.

[٣] فرقة الأدرية : هم الذين يطلبون العلم الإلهي عن طريق التصوف والإستبطان, ويقولون أن المادة قديمة وان الشر من طبيعتها وهي خليط من النصرانية ومذهب الماديين المجوس, انظر قصة الحضارة ١١/ ٢٩٢.

[٤] مارقون، هرطقي، قدم روما واتصل بالكنيسة المحلية، ثم حرم من عضويتها بالطرد، نضم اتباعه في تجمعات على نطاق الإمبراطورية، وفي نهاية القرن الثالث الميلادي ظهر أتباعه في المانوية، توفي سنة (١٦٠م). انظر Oxford Dictionary of the Christian Church, P.368

[٥] فالنتينوس، غنوضي، ولاهوتي، ومؤسس فرقة الفالنينة، مصري الأصل والنشأة، قدم روما راجياً أن يعين أسقفاً، إلا أنه طرد من الكنيسة، فتوجه إلى الشرق، ثم عاد إلى روما حيث مات فيها سنة (١٦٥م). انظر: Oxford Dictionary of the Christian Church, P.368

[٦] انظر: The Encyclopedia of Religion- Vol. 5. p. 571.

[٧] انظر السابق ــ Vol.5. 572 ــ وانظر: قصة الحضارة ــ ٣٠٩/١١.

[٦] انظر قصة الحضارة ــ ٢٩٣/١١-٣١١.

ثانياً: تطابق الهدف الرمزي بين تأويلية أهل الكتاب والتفسير الصوفي:ـــ

يرجع جولد تسيهر التأويل الصوفي سواء المعتدل منه أو المتطرف إلـــى أصـــول هيلينستية ويرى أنه بالإمكان التعرف فيه على الثمرة الإسلامية للبذور الهيلينـــستية، فإلى جانب المعنى المادي الملموس للفظ يوجد معنى باطني روحي[١].

ويقول عن منهج ابن عربي "ابن عربي كغيره من المؤولين والرمزيين فـــي غيـــر الدوائر الإسلامية، وحسبنا أن نذكر فيلو، الأب الأصلي للتأويل يبحث عن تعـــلات، وأسباب اشتقاقه ليس قليلة الجرأة في بعض الأحيان من أجـــل تفـــسيراته البعيـــدة المنزع"[٢].

ويعمم جولد تسيهر هذه الجرأة على جميع المؤولين يقول "ما عرفناه عن طريقته ـــ أي ابن عربي ـــ في التفسير يسرى حكمه على جميع أدب التفسير الصوفي"[٣].

ويؤكد نكلسون أثر فيلو الرمزي في تفسير غلاة الصوفية "لا أجد عندي قبول الرأي الذي يذهب إلى أن ليس في القرآن أصل للتفسير الصوفي للإسلام وقد أبان ذلك أتم البيان الصوفية الذين عالجوا القرآن إلى حد بعيد على النحو الذي عالج بـــه فيلـــو (Philo) أسفار موسى"[٤].

ويقول جان شوفيلي "ارتبط ابن عربي حين إقامته بفاس بعلاقة المودة مـــع اليهـــود والذين لقنوه معرفة أسرار التأويل، وعلم العرافة، وقراءة رموز الحروف والأشكال والأعداد"[٥].

ويقول هنري كوربان "ثمة أمر مشترك بين النمط الذي يفهم به واحد مثـــل "بـــوهم" (Boehme) [٦]، سفر التكوين وسفر الخروج، أو الرؤيا، والنمط الذي يفهم به الشيعة

---

[١] انظر مذاهب التفسير الإسلامي ـــ ص٢٠٣.

[٢] السابق ـــ ص٢٧٢.

[٣] السابق ـــ ص٢٧٩.

[٤] الصوفية في الإسلام ـــ ص٢٦ ومابعدها.

[٥] التصوف والمتصوفة ـــ ص٢٠.

[٦] جيكوب بوهم، كاتب عرفاني لوثري ألماني، إدعى في كتاباته أنه يصف ماتعلمه، وتلقاه عن طريق الإشراق الإلهي فقط، توفي سنة (١٦٢٤م). انظر Oxford Dictionary of the Christian Church, P.76

الإسماعيليون، أو الإثنا عشريون أو حكماء الصوفية الإلهيون من مدرسة ابن عربي القرآن، ومجمل السنن التي توضح هذا النوع"[١].

وقد ربط المستشرقون بين غلاة الصوفية والتأويلية من أهل الكتاب في هذا الهدف الرمزي وهو تضمين معاني الآيات والنصوص الدينية الأفكار الإغريقية والغنوصية.

فبعد أن يورد جولد تسيهر نصاً للغزالي في مشكاة الأنوار[٢]، ويقارن بينه وبين منهج فيلو يقول "كأنما نسمع إلى صدى تعليم فيلو المشهور حيث يقول في تمييز طابع الفلسفة اليهودية الهيلينسيتية وهي في الوقت الذي تذهب فيه إلى جعل المأثورات الجافة؛ سائغة مقبولة عن طريق الرمزية والتأويل، تتمسك مع ذلك بالحقائق والأوامر على ظواهرها"[٣].

ويربط بين ابن عربي وبين أوريجن يقول "يُدخل ابن عربي أفكار الفلسفة الإغريقية وأنظارها في مضمون آيات القرآن، وهذا يذّكر بالطابع الخاص الذي وسم به فرفريوس تفسير أوريجن للكتاب المقدس عن طريق التأويل، من أنه يحمّل الكتب اليهودية بالأفكار الإغريقية"[٤].

ويقول كاردوفو عن مذهب ابن عربي في التأويل "في هذه النظرية مذاهب ذات طابع معروف أي نظرية من النوع الأفلاطوني الجديد بإضافة نظام أقرب إلى الأدرية من الفيض، منطلق إلى خلط العالم بالله ورسماً خفيفاً لنظرية عن الأسماء الإلهية مناسباً للذوق القبالي، وتفسيرات للكتب المقدسة مناسبة لذوق الإسماعيلي"[٥].

---

[١] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٥٣.

[٢] انظر تأويل الغزالي حديث "لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب أو صور" ــ مشكاة الأنوار ــ ص١٦١.

[٣] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٥٩.

[٤] السابق ــ ص٢٥٥.

[٥] الغزالي ــ ص٢٢٨.

ثالثاً: أسباب ظهور التأويل الرمزي عند أهل الكتاب وغلاة المتصوفة:ــ

يذهب المستشرقون إلى أن ظهور التأويل الرمزي بين اليهود والنصارى بسبب الرغبة في التوفيق بين الآراء والأفكار الإغريقية الوثنية وبين نصوص العهدين، كما هو الحال عند فيلو اليهودي[١] وإلى ظهور الغنوصية وتأثيرها على آباء الكنيسة النصرانية في الإسكندرية[٢] مع بقاء الأثر الإغريقي عن طريق الفيلسوف اليهودي فيلو على إوريجن والذي واجه صراعه مع كنائس أنطاكية التي اتفقت على نبذ أي تفسير فلسفي أو إشاري للنص الديني[٣] وفي مواجهة الوثنيين وخاصة ضد سلس (Celsum) الوثني والذي كان يهزأ بما يرد في العهدين من قصص[٤].

أما في التصوف فيقول بول نويا "لم يكن المتصوفة بأي حال من الأحوال عالمين بأن هناك مصطلح يميزهم"[٥].

ويقول في موضع آخر مخالفاً لرأيه الأول "الكلام التقني وضعه المتصوفة كمحاولة منهم لتجاوز سوء الفهم القائم بينهم وبين غيرهم... إن اللغة الصوفية التقنية نشأت من ضرورة ملازمة لطبيعة الصوفية والتي لا يمكن إيصالها إلى جماعة المؤمنين المتعددة مشاربهم دون أن تتسبب في خلق سوء فهم"[٦].

من النص السابق لنويا يتضح أن غلاة المتصوفة صاغوا معاني للآيات القرآنية وفق أفكار خاصة بهم ومن ثم دونوها بصيغة رمزية حتى لا تثير أو تتسبب في توجيه الاتهام إليها.

أما جولد تسيهر فيذهب إلى أن "السبب في لجوء الصوفية إلى هذا النوع من التفسير والتأويل، إنما يعود لتبرير موقف التصوف للتنزيه في الإسلام، حيث يستطيع أن يفسر هذا التصوف موقفه تجاه حقائق العقيدة الواقعية، ويعقب ذلك التفسير الذي

---

(١) انظر قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ١٠٤/١١ ــ وما بعدها.

(٢) انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ص١٤-١٥.

(٣) انظر قصة الحضارة ــ ٣٠٨/١١ ــ وانظر فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ــ لويس غاردية ــ جورج قنواتي ــ ٦٩/٢.

(٤) انظر قصة الحضارة ــ ٣١٢/١١ ــ وانظر مذاهب التفسير الإسلامي ــ جولد تسيهر ــ ص٢٠٤.

(٥) Exegese Coranique, P.1.

(٦) السابق ــ ص٢٠.

يذهب مذهب التطرف إذا كان لابد من التوفيق بين أفكار جديدة وبين نص مقدس لا يحتملها"[١].

المطلب الثالث: مكانة التأويل الصوفي عند المستشرقين:-

اهتم المستشرقون بالتصوف الإسلامي لأمرين، ارتباط تأويله لآيات القرآن بالباطنية، وانتساب رجاله إلى أهل السنة[٢]. ومن هنا كانت عناية بعض المستشرقين بهذا النوع من التأويل وتطوره عند غلاة الصوفية، حتى ابتعدت الكلمة عند دلالتها، وما حملته من ترميز إلى حد أن تدل على المركب وهي مفردة[٣]، هذا النوع من التأويل الذي عرف في مراحل مبكرة من التصوف عند الخراز والنوري، كانت نتائجه مشكاة الغزالي وجواهره وتفسير ابن عربي وفتوحاته.

أولاً: التأويل الإشاري عند المستشرقين:ـ

تناولت البحوث الاستشراقية هذا التأويل الرمزي بطريقين ينتهيان إلى نتيجة واحدة.

الطريقة الأولى: وتتمثل في دراسة المستشرقين المتقدمين وخاصة جولد تسيهر في مذاهب التفسير الإسلامي والذي يعد أهم المراجع التي يعتمد عليها المستشرقون المتأخرون[٤].

بحث جولد تسيهر في دراسة غلاة الصوفية المتأخرين والذين كانت لهم إسهامات ظاهرة في تأويل القرآن وفق المنهج الإشاري كالغزالي وابن عربي. يقول "الغزالي الذي يتهمه خصومه غير متجنين في ذلك على الحقيقة، بأنه لاسيما في كتابه جواهر القرآن يجعل أفكار الفلسفة الإغريقية أساساً للقرآن على أنها معناه الباطن"[٥].

ويقول "في حين يرفض الغزالي رفضاً حاسماً في المراحل المتأخرة من حياته تفسير النصوص والتصورات الدينية على وجه رمزي إشاري غير قائم على أساس

---

[١]مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٠٢ بتصرف يسير.

[٢] انظر Makaisi.G-Soufisme of Hanbalisme. P.79 ــ ضمن كتاب الذكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي ماسينيون.

[٣] انظر: المستشرقون والتصوف الإسلامي ــ د. محمد السرغيني ــ ص١٤٤.

[٤] Paul Nwyia, Exegese Coranique, P.25.

[٥] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٢٥.

الرواية. ففي كتبه الصوفية نحا بها منحى الغموض والإسرار. يطبق الغزالي على وجه الخصوص التفسير الإشاري"[1] وينقل نصوصاً من كتاب مشكاة الأنوار وتأويل الغزالي الباطني لها ويعقب على ذلك بقوله "هو تأويل منبث في جميع أدب التصوف الإسلامي"[2].

أما عن ابن عربي فيقول "يستعمل ابن عربي تعبير (إشارات) للتأثير بطريق من التحايل على العلماء العاديين، ليتأتى بذلك إمكان التسامح إزاء التأويل للقرآن تحت راية هذه التسمية التي لا تشوب رنينها شائبة من سوء القصد"[3].

ويذهب جولد تسيهر إلى أن هذه التسمية شاعت في التصوف ولنفس الغرض ويعلل تسمية تفاسيرهم إشارات أنهم "يسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة ليأنس الفقيه وصاحب الرسوم"[4].

ويصف جولد تسيهر تأويل ابن عربي لآيات القرآن "بالمتعرج، والملتوي، والإزدواجي الذي يعترف بوجود معاني متعددة على جانب واحد من الصحة"[5].

ويرى جولد تسيهر في التفسير الإشاري الصوفي أنه مثيراً للشكوك والاتهامات وذلك لأمور:

١- تجاوز التفسير المنقول المحدود في حرية لا توقفها قيود وذلك في العبادات والمعاملات والأخلاق[6]، وذهب إلى هذا الرأي نكلسون أيضاً[7].
٢- تحريف النصوص بقصد أن تكون سنداً للأفكار الصوفية الأساسية.
٣- إخراج التفسير عن هدفه الأساسي إلى أنواع من التمرينات كحدة الذكاء العقلي المضحكة أكثر من تفسير الكتاب بقصد جاد وقويم[8].

---

(١) السابق ــ ص٢٢٢.
(٢) السابق ــ ص٢٢٢.
(٣) السابق ــ ص٢٤٧.
(٤) السابق ــ ص٢٤٧.
(٥) السابق ــ ص٢٦٠.
(٦) انظر: مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٠٨.
(٧) انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٧٦.
(٨) انظر: مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٨٣.

٤- التدليس على المسلمين للخروج من تهمة إخراج النصوص عن دلالتها واستدل بأمور:

أ- قول ابن عربي عند صرفه معاني القرآن إلى معنى بعيد "هذا من باب الإشارة لا من باب التفسير"[١].

ب- قول ابن عطاء السكندري "لا يردنك عند تلقي هذه المعاني أن يقول لك ذو جدل هذه إحالة لكلام الله تعالى وكلام رسوله (صلى الله عليه وسلم) فليس ذلك بإحالة، إنما يكون إحالة لو قالوا لا معنى للآية إلا هذا"[٢].

ج- ميل غلاة الصوفية إلى الاعتقاد أن النص الديني عبارة عن جسم وروح فسمى ابن عربي تأويله بأنه روح ألفاظ القرآن، وهو تعبير يحبب استعماله للغزالي.

٥- شيوع المعنى وذلك بازدياد مقدار ما يتحمله النص الديني من علوم إلى ما لا نهاية... إذ غلاة المتصوفة في الأجيال اللاحقة لا يريدون الوقوف بطبيعة الحال فيما يطمحون إليه من غوص وتعمق وراء أسلافهم"[٣].

ولم يكن جولد تسيهر الوحيد الذي وقف موقف المستريب من هذه التأويلات بل أن بلاشير الذي كتب ترجمة لمعاني آيات القرآن أعرض عنها يقول "إنها تعتمد على تفسير تأويلي، فقد رفضها أهل السنة والجماعة. ونظراً لأنها تفتقد إلى أي شكل من أشكال الدراسات النحوية فهي تبدو وكأنها تسلسلاً من الشروح تفرغ النص القرآني من معناه الدقيق والحقيقي ليضفي عليه شروحاً رمزية"[٤].

الطريقة الثانية:

وتمثل دراسات المستشرقين الفرنسيين أو أولئك الذين يكتبون بالفرنسية، وتذهب في دراستها إلى بدايات التفسير الإشاري كأصل للتفاسير الصوفية وتخالف هذه

---

[١] انظر: الفتوحات الملكية ــ ابن عربي ١١/٤ ــ ٤٨٢.

[٢] لطائف المنن ــ ابن عطاء الكندري ــ ص١٠٤.

[٣] السابق ــ ص٢٨٠.

[٤] نقلاً عن: Paul Nwyia, Exegese Coranique, P.24.

الدراسات سابقتها إذ ترى في تفاسير غلاة الصوفية وسيلة للدعوة إلى الباطنية التي تغلب على أولئك المستشرقين أمثال ماسينيون وكوربان وبول نويا.

يذهب ماسينيون في تناوله التأويلي الصوفي إلى التأكيد على سنية التصوف يقول "سهل سني نابغة, وسلفي لا يحاول نقل النص القرآني القويم لتلاميذه فحسب وإنما إفهامهم إياه وإقحامهم في روحه أيضاً وهو تصرف عقلي جسور وقد سبق سهل ابن عطاء بكونه أول صوفي يضع تفسيراً للقرآن"[١].

ويرجع ماسينيون أصالة التأويل الصوفي إلى مجموعة آثار وأحاديث نقلتها حلقات التصوف عن جعفر الصادق والتي تمكن للصوفي من تأويل القرآن وفق منهج إشاري باطني يقول "أول سني يشير إلى هذه الأحاديث هو ذي النون المصري والذي أدعى أنه تلقاها عن طريق سلسلة من جعفر ذاته هذه السلسلة تبدو لي غريبة والأحاديث غامضة ولكنها تعد مرجع أساسي بسبب دور ذي النون"[٢].

أما هنري كوربان فإنه يتخذ من الأصول الشيعية الاثنا عشرية وسيلة لتأكيد هذا الاتجاه الباطني في أهل السنة يقول "إن أقدم شرح روحي للقرآن إنما يتكون من تعاليم أئمة الشيعة خلال أحاديثهم إلى تلاميذهم ولقد أخذ الصوفيون مبادئهم عنهم في التفسير الروحاني"[٣].

هذا المبدأ هو التسليم بالمبدأ الشيعي أن للقرآن ظاهراً وباطناً. هذا التأثير الظاهر في تأويلات غلاة الصوفية، من قبل غلاة الشيعة ذكره بعض المستشرقين من باب الانتقاد ومنهم جولد تسيهر[٤] ونكلسون[٥].

أما نويا فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيأصل التفسير الإشاري بتأكيد أقدميته وذلك من خلال مؤلفات مقاتل بن سليمان يقول "يهمنا مقاتل لأنه سيسمح لنا بالعودة إلى الوراء في تاريخ التفسير القرآني في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة والذي

---

[١] آلام الحلاج ــ ص٩٨.

[٢] Essay-P. 141.

[٣] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٥٩.

[٤] انظر العقيدة والشريعة ــ ص١٤٠.

[٥] انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٧٦.

شكل زمناً أساسياً في إنشاء التيارات العديدة لما أصبح يعرف بقاعدة الثقافة الإسلامية"[١].

ويقول "قرأ مقاتل القرآن ليس قراءة حرفية وتاريخية وإنما تأويلية خيالية، وإذ سيطرت هذه القراءة الأخيرة على المدرسة الشيعية وعادت إلى الظهور مع الحركات الصوفية السنية فإن هذا يعني أنها كانت موجودة فعلاً منذ البداية"[٢].

ويقول "لم يستعمل مقاتل الإشارات الباطنية في كتابة الوجوه والنظائر، لكن المنهج نفسه يستوعب مثل هذا الاحتمال، هذا التفسير يشهد به هذا المنهج أنه تجاوز في تفسيره مجرد التفسير الظاهري، وهذا التجاوز أخذ يتبلور بمجرد ما تم الخروج عن المعنى الأحادي للكلمة لتمعن في المعاني الممكنة حسب استعمال الكلمة في سياقات مختلفة، وبالتالي سيتم الانتقال من المعنى الظاهري إلى المعنى الباطن"[٣].

وقد انتقد أصحاب الطريقتين الآخر فذهب جولد تسيهر إلى أن منهج مقاتل بن سليمان في التفسير كان مرفوضاً من "أئمة الأعلام الراسخين في العلم وكانوا يعرضون عن ذلك التفسير كارهين له وموضع الرفض على وجه الخصوص أن القرآن لا يجوز تفسيره بالرأي أي بالتفكير الذاتي ولا بالهوى"[٤].

ويمثل طعن جولد تسيهر في مقاتل أن تفسيره لم يكن يمثل أهل السنة وخاصة أولئك الذين أفرد مواقفهم كموقف الخليفة الراشد عمر بن الخطاب مع صبيغ بن عسل[٥]، وموقف عبدالله بن مسعود وابن حنبل"[٦].

---

[١] Exegese Coranique, P.32.

[٢] السابق ــ ص٦٧.

[٣] السابق ــ ص٦٧.

[٤] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٨٠.

[٥] صبيغ بن عسل الحنضلي، كان ممن يسأل عن متشابه القرآن فضربه عمر بن الخطاب لذلك، ونفر الناس عنه، حتى ثاب.
انظر الإصابة في تمييز الصحابة: ٤٥٩/٣.

[٦] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٨٠.

وينتقد نويا قصر دراسة جولد تسيهر على الغزالي وابن عربي إذ أنها دراسة تجعل من التأويل الصوفي متأخراً جداً وبالتالي مبتدعاً يقول "المفسرون المتصوفة الـذين درسهم جولد تسيهر ينتمون إلى حقب تاريخية لاحقة... الغزالي أو ابن عربـي أو الكاشي لن تفيد تجاربهم من يبحث في الاتجاهات الروحية في التفاسير القرآنية، التي سبقت نشوء مدارس التفسير المتخصصة"[١].

أدلة المستشرقين على التأويل الصوفي:ــ

نقل المستشرقون أدلة غلاة الصوفية على أن للقرآن معنى ظاهر وآخر باطن خفـي لا يعلمه إلا من اختص بالولاية عند غلاة الصوفية أو الإمامة عند غـلاة الـشيعة وهي:

١- الحديث: "مانزل من القرآن من آية إلا ولها ظاهر وحد ومطلع".

٢- الأبيات:

يا رب جوهر علم لو أبـوح بـه	لقيل أنـت ممـن يعبـد الوثنـا
ولاستحل رجال مسلمون دمـي	يرون أقبح مـا يأتونـه حـسناً

وقد نسبت هذه الأبيات تارة للخليفة الراشد علي بن أبي طالب، وتـارة لعلـي بـن الحسين زين العابدين.

٣- قول ابن عباس "في تفسير الآية (الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن لتعلموا أن الله على كل شيء قدير وان الله قد أحاط بكل شيء علماً) [الطلاق:١٢]، "لـو ذكرت تفسيرها لرجمتموني".

٤- أثر أبي هريرة عن الوعائين.

يقول جولد تسيهر بعد أن سرد هذه الأدلة "مثل هذه الأقوال والتعاليم أيـدت تفـسير القرآن الصوفي الذي تناول مواضع مفردة متفرقة، وهي تدعم ذلك التفسير من حيث

---

[١] Exegese Coranique, P.26

هي وثائق على صوابه الديني، وأدلته على مكانته الشرعية في دائرة الحاجة إلى تغلغل أعمق في فهم كلام الله"[1].

فالمستشرق المجري بالرغم من إنكاره على الغزالي وابن عربي استغراقهما في الباطنية، فهو يستغل نتاج غلاة الصوفية المنتسبين لأهل السنة لدعوى وجود شواهد وأدلة على مشروعية التأويل الصوفي.

ويقول كوربان عن الحديث لكل آية ظاهر وحد ومطلع "يمكن اعتباره ميثاقاً أن صح التعبير لجميع الباطنيين... هذا الحديث أساس في التشيع وسيكون كذلك لدى الصوفية"[2].

---

[1] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٣٦-٢٣٨.

[2] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٥٨.

المصطلح الصوفي في التصوف:-

أولا: التفسير الإشاري والفلسفي:ـ

ترتب على انقسام التصوف إلى تصوف عملي ــ سلوك ــ وتصوف نظري فلسفي إلى انقسام التفاسير الصوفية فضمن كل فريق في تفسيره أفكاره ونظرياته. وكلا الفريقين سمي تفسيره إشارة إلا أن بين الطريقين فرق كبير.

١- التفسير الإشاري عند أهل السلوك:

يقول السراج "ما استنبط أهل الفهم عن المتحققين بالموافقة لكتاب الله عز وجل، ظاهراً وباطناً، والمتابعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطناً، والعمل بها بظواهرها وبواطنهم، فلما عملوا بما علموا من ذلك ورثهم الله تعالى علم ما لم يعلموه، وهو علم الإشارة، وعلم مواريث الأعمال التي يكشف الله تعالى لقلوب أصفيائه من المعاني المذخورة، واللطائف والأسرار المخزونة، وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن، ومعاني أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث أحوالهم، وأوقاتهم، وصفاء أذكارهم"[(١)].

وقال "الإشارة لا يدركها إلا الأكابر من أهل العلم"[(٢)].

وقيل "علمنا هذا إشارة، فإذا صار عبارة خفي"[(٣)].

وقد ذكر السراج شروطاً فقال "ما قال الناس من طريق الاستنباط والفهم، فالصحيح عن ذلك، أن لا تقدم ما أخر الله تعالى. ولا تؤخر ما قدم الله، ولا تنازع الربوبية، ولا تخرج عن العبودية، ولا يكون فيه تحريف للكلم"[(٤)].

هذا النوع من التفسير لا يرفض المعنى الظاهر وإنما يضيف إليه معنى آخر هو المعنى الباطن ولهذا المعنى خصوصية بالقارئ أو المفسر، لذا قال سهل التستري "ما من آية في القرآن إلا ولها أربعة معان، ظاهر وباطن، وحد ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد حلالها وحرامها، والمطلع إشراف القلب على المراد

[(١)] اللمع ــ ص١٤٧.

[(٢)] السابق ــ ص٢٩٤.

[(٣)] السابق ــ ص٢٩٦ ــ وانظر الرسالة للقشيري نحو هذا ــ ص٢١.

[(٤)] اللمع ــ ص١٢٦.

بها فهماً من الله عز وجل. فالعلم الظاهر علم عام، والفهم لباطنه، والمراد به خالص"[1].

ويتعلق المعنى الإضافي الباطني بالمعنى الأصلي ففي قوله تعالى (فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ) [البقرة : ٢٢]).

قال "أي أضداداً. فأكبر الأضداد النفس الأمارة بالسوء المتطلعة إلى حظوظها ومناها بغير هدى من الله"[2].

وقوله تعالى: (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً) [آل عمران : ٩٦])، قال "أي أول بيت وضع للناس بيت الله عز وجل بمكة هذا هو الظاهر، وباطنها الرسول يؤمن به من أثبت الله في قلبه التوحيد من الناس"[3].

ومن جنسه تفسير القشيري ففي قوله تعالى: (وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَاء فَلاَ تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ أَوْلِيَاء حَتَّىَ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتَّمُوهُمْ) [النساء : ٨٩].

يقول القشيري "أمرهم بمعالجة جميع أنواع القتال مع الأعداء، وأعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك فسبيل العبد في مباشرة الجهاد الأكبر مع النفس بالتضييق عليها بالمبالغة في جميع أنواع الرياضات واستفراغ الوسع في القيام وبصدق المعاملات ومن تلك الجملة ألا ينزل بساحات الرخص والتأويلات، ويأخذ بالأئمة في جميع الحالات"[4].

إلا أن هذا النوع من التفسير شاب بعضه التفسير الباطني والذي يقصي المعنى الأصلي ويظهر المعنى الإشاري الباطني، هذه التأويلات ظهرت في تفسير ابن عطاء فيفسر قوله تعالى: (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ) [طه : ١٢] قال "اعرض بقلبك عن الكون فلا تنظر إليه بعد هذا الخطاب، وقال "النعل" هو النفس و"الوادي المقدس" دين المرء.

---

(١) تفسير التستري ــ ص٣.

(٢) السابق ــ ص٢٧.

(٣) السابق ــ ص٥٠.

(٤) لطائف الإشارات ــ ٨/٢.

حان وقت خلوك من نفسك والقيام معنا بدينك وقال قوله [فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ] أي انزع عنك قوة الاتصال والانفصال [إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى] أي بوادي الانفراد معي، ليس معك أحد سواي"[1].

وفي قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ) [الفرقان : ٤٥] قال: "أي كيف حجب الخلق عنه ومد عليهم ستور الغفلة وحجبها"[2].

ومن ذلك التفسير المنسوب لجعفر الصادق ففي قوله تعالى: (قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا) [النمل : ٣٤] قال "أشار إلى قلوب المؤمنين، إن المعرفة إذا دخلت القلوب زال عنها الأماني والمرادات أجمع، فلا يكون في القلب محل لغير الله تعالى"[3].

وفي قوله (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ) [الزمر : ٣٠] قال "إنك ميت عما هم فيه من الاشتغال بأنفسهم وأولادهم ودنياهم. وإنهم ميتون أي مبعدون عما خصصت به من أنواع الكرامات"[4].

ويذكر أبو عبدالرحمن السلمي عن جعفر الصادق في قوله تعالى: (أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ) [فاطر : ١] قال "أجنحة المؤمنين أربعة، أجنحة التوحيد وأجنحة الإيمان وأجنحة المعرفة وأجنحة الإسلام"[5].

كما أن من جنسه تأويلات الغزالي[6] والذي قال "إن إبطال الظواهر رأي الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين، ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين، ولم يفهموا وجهه، كما إن إبطال الأسرار مذهب الحشوية ، فالذي يجرد الظاهر حشوي،

---

[1] تفسير ابن عطاء الآدمي ــ ضمن نصوص صوفية غير منشورة ــ تحقيق بول نويا ــ ص٨٩.

[2] السابق ــ ص١٠٣.

[3] انظر حقائق التفسير القرآني ــ ص١٤٨.

[4] السابق ــ ص١٥٩.

[5] زيادات حقائق التفسير ــ لأبي عبدالرحمن السلمي ــ ص١٣٧.

[6] انظر مشكاة الأنوار ــ ص١٦١ ــ ١٦٦ ــ ١٦٧ ــ ١٧٢.

والذي يجرد الباطن باطني والذي يجمع بينهما كامل... وهذا هو الاعتبار أي العبور من الشيء إلى غيره ومن الظواهر إلى السر"(١).

والغزالي كغيره من المتأثرين بالفكر الفلسفي وبأفكار فلاسفة اليونان، يمثلون البذور الحقيقية لظهور التصوف الفلسفي وما صحبه من تفسير فلسفي نظري عند ابن عربي.

٢- التفسير النظري عند فلاسفة التصوف:ـ

يقوم مذهب ابن عربي في التفسير غالباً على نظرية وحدة الوجود التي يدين بها، وعلى الفيوضات والوجدانيات التي تنهل عليه من سحائب الغيب الإلهي وتتقذف في قلبه من ناحية الإشراق الرباني فيتعسف في التأويل ليجعل الآية تتمشى مع هذه النظرية(٢).

وابن عربي يصوغ تأويلاته وفق نظرياته بعد أن يصوغها، وهو هنا يخالف أرباب التفسير الإشاري والذي تنتج تأويلاتهم أثر تلاوة القرآن عليهم وحسب أحوالهم وأوقاتهم، فابن عربي يأول الآيات تماماً كما يؤله غيره من المتأولة لتوافق أغراضه وتأكيد مذهبه إلا أنه يخالفهم أن لا ضابط لفعله.

ويصرح ابن عربي بأن غرضه من الإشارة هو الإلغاز وتمويه المعنى والغرض على السامع الدخيل، إذ يستخدم ابن عربي تفسيره الإشاري لتأكيد نظريته في وحدة الوجود وستر هذا المعنى بقوله إنها إشارة يقول "ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله... وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته... ولما كان الأمر في الوجود الواقع على ما سبق به العلم القديم، عدل أصحابنا إلى الإشارات، فكلامهم شرح في كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إشارات، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيراً لمعانيه النافعة... فيسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير وقاية لشرهم"(٣).

(١) السابق ــ ص١٦٠ ــ ١٦١.

(٢) انظر التفسير والمفسرون ــ الذهبي ــ ٣/٣٠٣.

(٣) الفتوحات المكية ــ ١/٣٥١ ــ وانظر عنقاء مغرب ــ لابن عربي ــ ص٤٨.

ويطبق ابن عربي الآيات القرآنية على نظرياته الصوفية الفلسفية، وتشغل هذه التطبيقات جل مؤلفاته، كالفتوحات المكية، والفصوص، إضافة إلى التفسير المنسوب إليه.

ففي قوله تعالى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِن بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ) إلى قوله تعالى (كَأَنَّهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ) (البقرة: ٨٧-١٠١) يقول "الظاهر أن جبريل هو العقل الفعال، وميكائيل هو روح الفلك السادس وعقله المفيض للنفس النباتية الكلية الموكلة بأرزاق العباد، وإسرافيل هو روح الفلك الرابع، وعقله المفيض للنفس الحيوانية الكلية الموكلة بالحيوانات، وعزرائيل هو روح الفلك السابع الموكل بالأرواح الإنسانية كلها، يقبضها بنفسه أو بالوسائط التي هي أعوانه ويسلمها إلى الله"[١].

وفي قوله تعالى: (وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً) [مريم : ٥٧] قال أعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك وهو فلك الشمس، وفيه مقام روحانية إدريس عليه السلام"[٢].

وهو يشرح الآيات على وفق نظرية وحدة الوجود ففي قوله تعالى: (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً) [آل عمران : ١٩١] يقول "أي شيئاً غيرك، فإن غير الحق هو الباطل، بل جعلته أسماءك ومظاهر صفاتك [سُبْحَانَكَ] ننزهك أن يوجد غيرك"[٣].

وصرح ابن عربي في مقدمة تفسيره بالتفسير الظاهر للآيات يقول "ما يمكن تأويله من الأحكام الظاهر منها إرادة ظاهرها فما أولته إلا قليلاً ليعلم به أن للفهم إليه سبيلان"[٤].

---

[١] تفسير ابن عربي ــ ٤٦/١-٤٧.
[٢] فصوص الحكم ــ ٧٥١.
[٣] تفسير ابن عربي ــ ١٣٤/١.
[٤] السابق ــ ٦/١.

ثانيا: أسباب ظهور التفسير الصوفي:ـ

١- ظهور التفسير الرمزي المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق الذي مثل نقطة التقاء تجمع الغلاة من الشيعة و الصوفية في زمن الدولة الأموية التي كونت شبكة قوية لمراقبة الغلو وحركات الباطنية [١].

٢- قيام تنظيمات سرية مناهضة للدولة العباسية أجهضت مأربها وغاياتها فسعت إلى صياغة تلك الأهداف وفق تأويلات شيعية باطنية و صوفية لآيات القران، ومن هذه التفاسير تفسير ابن عطاء الآدمي، وكان من نتائج هذا الصراع بين الدولة و التنظيمات قتل الحلاج و مريده ابن عطاء [٢].

٣- تفعيل دور التجربة الصوفية المعاشة وفق المقامات و الأحوال، وتوظيف الآيات حوافز لإثارة النفس و سوقها في الطريق الصوفي، غير منكرين للتفسير الأصلي معتقدين أن تلك الإشارات الدقيقة للآيات إنما هو أمارة وثمرة الإيمان العميق والحس المرهف بعيداً عن الدعوة إلى أي مذهب كلامي أو سياسي[٣].

٤- استخدام التفسير الفلسفي الرمزي وسيلة للتخفي و التمويه ومنه تفسير ابن عربي فهو إلى التفسير الفلسفي أقرب منه إلى التفسير الإشاري، إذ الغاية منه هو عسف الآيات القرآنية لتوافق فكرة الفلسفي الصوفي، فهو تأويل مقصود يقول "إن أصحابنا ما اصطلحوا على ما جاؤوا به في شروح كتاب الله بالإشارة دون غيرها من الألفاظ إلا بتعليم إلهي جهله علماء الرسوم، وذلك أن الإشارة لا تكون إلا بقصد المشير بذلك أنه يشير لا من جهة المشار إليه"[٤].

وقال "أبدي وأعرض تارة... وكيف أبوح بسره وأبدي مكنون أمره وأنا الموصي به غيري في غير ما وضع من نظمي ونثري، نبه على السر ولا تفشه فالبوح بالسر له مقت على الذي يبديه، فأصبر له واكتمه حتى يصل الوقت"[٥].

---

[١] انظر التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق ـــ د. علي زيعور ـــ ص٥٤.

[٢] انظر أخبار الصوفية والزهاد في تاريخ بغداد ـــ بلسم عزت ـــ ص١٥٣.

[٣] انظر من التراث الصوفي ـــ د. محمد كمال جعفر ـــ ص٩٨.

[٤] الفتوحات المكية ـــ ٣٥٣/١.

[٥] عنقاء مغرب ـــ ابن عربي ـــ ص٤٨.

ثالثاً: أدلة التفسير الإشاري:ـ

ذكر الصوفية أدلة زعموا أنها تعضد تأويلاتهم الصوفية إشارية كانت أم فلسفية. فاستدل التستري بقوله تعالى: (فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا) [النساء : ٧٨] والحديث "ما من آية في القرآن إلا ولها أربعة معان ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحد حلالها وحرامها، والمطلع إشراف القلب على المراد بها فقهاً من الله عز وجل"[١].

وفي اللمع استشهد السراج بقوله تعالى: (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) [محمد : ٢٤]. قال "فدل على أن بتدبرهم القرآن يستنبطون"[٢].

وقوله تعالى: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ) [النحل : ٨٩] قال: "أفادت هذه الآية لأهل الفهم من أهل العلم، بعد إيمانهم بالغيب أيضاً أن تحت كل حرف من كتاب الله تعالى كثيراً من الفهم مذخوراً لأهله، على مقدار ما قسم لهم من ذلك"[٣].

أما ابن عربي فيستدل على مشروعية تأويله بالحديث الذي ينسبه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم "ما نزل من القرآن من آية إلا ولها ظهر وباطن، ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع"[٤].

وقول ابن هريرة رضي الله عنه "لو بثثته لقطع مني هذا البلعوم" وقول ابن عباس رضي الله عنهما "لو فسرته لكنت فيكم الكافر المرجوم"[٥].

---

[١] تفسير التستري ـ ص١٦.

[٢] اللمع ـ ص١٤٨.

[٣] السابق ـ ص١٠٧.

[٤] مقدمة تفسير ابن عربي ـ ٦/١.

[٥] عنقاء مغرب ـ ابن عربي ـ ص٤٨.

تعقيب ورد:-

أولاً: وحدة التفسير الرمزي بين أهل الكتاب وغلاة المتصوفة:

ميز نقاد التفسير الصوفي للقرآن من الباحثين العرب والمسلمين بين التفسير الإشاري والمطبوع بالطابع النفسي ومنه التفسير المنسوب إلى جعفر الصادق وتفسير ابن عطاء الآدمي، وتفسير سهل التستري، وبين التفسير النظري أو الفلسفي وهو ذلك التفسير الذي يخدم مذهباً معيناً أو نظرية خاصة مبنية على أسس فلسفية يراد لها أن تكون عامة وشاملة بقدر الإمكان ومنه تفسير ابن عربي وفتوحاته وأقوال الحلاج[1].

ويمثل النوع الثاني منهجاً في التفسير ينزع منزع الباطنية، بأن يخرج بالقرآن ـ في الغالب ـ عما نزل به، ويصف آياته لتتفق مع نظريات فلسفة بني عليها الصوفي فكره والغرض من ذلك "أن يروج لتصوفه على حساب القرآن، وأن يقيم نظرياته وأبحاثه على أساس من كتاب الله، وبهذا الصنيع يكون الصوفي قد خدم فلسفته التصوفية، ولم يعمل للقرآن شيئاً، إلا هذا التأويل الذي كله شر على الدين وإلحاد في آيات الله"[2].

أما النوع الأول فهو الذي خاض الناس فيه كثيراً وتضاربت فيه الأقوال يقول الشاطبي عنه "وهو مزلة قدم لمن لم يعرف مقاصد القوم فإن الناس في أمثال هذه الأشياء بين قائلين، منهم من يصدق به ويأخذه على ظاهره ويعتقد أن ذلك مراد الله... ومنهم من يكذب به على الإطلاق ويرى أنه تقول وبهتان مثل تفاسير الباطنية ومن حذا حذوهم. وكلا الطرفين فيه ميل عن الإنصاف"[3].

ولن نخوض في نوايا القوم والتفتيش عن خباياهم، وإنما نكتفي ببيان التقارب بين هذا النوع من التفسير وبين ما ذهب إليه الآباء النصارى في مدرسة الإسكندرية. إذ

---

(1) انظر مجموعة الفتاوى ـ ١٢٧/١٣ ـ وانظر التفسير والمفسرون ـ الدكتور محمد الذهبي ـ ٢٥١/٣-٢٥٦ ـ وانظر من التراث الصوفي ـ الدكتور محمد كمال جعفر ـ ص١٠١.

(2) التفسير والمفسرون ـ ٢٥٦/٢.

(3) الموافقات ـ ٢٤٣/٣.

لم يعرف هذا النوع من التفسير لا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في أقوال صحابته، وهو منهج لا تعرفه العرب أصلاً[١].

هذا المنهج في التفسير يرجع إلى فيلو اليهودي والذي أرث فكره لمدرسة الإسكندرية إذ تلقى آباء هذه المدرسة أفكاره بعد أن صححتها بقدر ما استلهمتها، وهذا النوع من الإقبال على النصوص لقراءتها والتأمل فيها كان يتجاوب وحاجة النفوس، وهو في عهد المسيحية القديم وسيلة للنفاذ إلى بواطن الغيبيات وتذوقها[٢].

إن من الممكن عقد مقارنة بين آباء مدرسة الإسكندرية في تفسيرهم للعهدين القديم والجديد وبين تأويلات الإشاريين الذين تناولوا آيات القرآن بالتفسير الصوفي، إذ يتلقى الطرفان في احتمالية الأصل، والاتجاه الصوفي في الفكر والحياة، وإثبات المعنى الظاهر.

١- احتمالية الأصل:

يرجع تاريخ تعدد المعاني للنص الديني إلى القبالة اليهودية[٣]إذ يرى القباليون أن كل نص من الكتاب يمكن تفسيره أربعة تفسيرات تشير إليها حروف (ب، ر، د، س) وهي حروف لـ (Pardes) وهي أوائل كلمات تتألف من: إشارة التفسير الحرف (Peshat)، والمعنى المجازي (Ramse) والتفسير البياني (Deresh) وأخيراً التفسير الإشارية (Sod) [٤].

هذه الفكرة مكنت الفيلسوف الصوفي اليهودي فيلو من إقامة بناء تأويلي عقلي لنصوص العهد القديم، ترجع إلى تعدد المعاني[٥].

---

[١] السابق ــ ٢٤١/٣.

[٢] انظر فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ــ لويس غاردية ــ وجورج قنواتي ــ ٧١/٣.

[٣] Encyclopedia Britannica, vol,13-P.233-and, Oxford Dictionary of the Christian Church-P.326

[٤] انظر: The Cambridge Hhistory of Later Greek and Early Medieval Philosophy, 1967, P.168.

[٥] انظر الفلسفة عند اليونان ــ دكتورة أميرة حلمي مطر ــ ص٤١٨.

وقد تبعه في ذلك آباء مدرسة الإسكندرية إذ أن الأب أرويجن (صوفي) ميــز بــين ثلاثة معاني في الكتاب (العهدين القديم والجديد) (ظاهر، نفسي أخلاقي، روحــاني) وكأنما يستند في ذلك إلى سنة فيلون في التفسير[١].

كما يرتبط فكر أوريجن بفكر أفلوطين بتتلمذ الإثنان على أمونيوس سـكاس، وقـد ترجمت مؤلفات أفلوطين وأوريجن[٢]، وديونيوس (المزيف) وغيرهم من فلاسـفة الإسكندرية من اليونانية إلى السريانية في القرن السادس[٣]، ثم انتقلت إلى المسلمين عبر حركة النقل والترجمة، ولا يعني هذا أن الإشاريين قد تأثروا بأوريجن خاصـة في تأويلاته، ولا نفي أي احتمالية أخرى تكون مصدراً لتسرب هذا النوع الغريـب في تناول النص على الفكر العربي.

٢- الاتجاه الصوفي في الفكر والحياة:

عرف فيلو اليهودي بأنه كان فيلسوفاً أكثر مما كان رجل دين وكان صوفياً، يـرى قدرة الإنسان للتحرر من دنس المادة والحس والتحول إلـى روح خالـصة وذلـك بالتدرب على الزهد والتفكير الطويل[٤].

كما يعد فيلو عند بعض الباحثين المسؤول إلى حد كبير عن تلـوث الجـو النقـي الخالص للفكر اليوناني بضباب التصوف الشرقي الراهن[٥].

أما أوريجن فقد عمد إلى حياة الزهد والتقشف، وأكثر من الصوم وأقلل من ساعات النوم، وافترش الأرض، ومشى حافياً وعرض نفسه للبرد والعري... [٦].

كما تأثر إلى حد بعيد بفلسفة الأفلاطونية الحديثة وإن لم يتلقى عنهم، فإنـه متـأثر بالمدرسة وأفكارها، فكما أن لفلسفة أفلوطين تأثير خاص في مذهب وحدة الوجـود،

---

(١) انظر فلسفة الفكر الديني ــ غارديه، قنواتي ــ ٦٢/٢ ــ وانظـر Encyclopedia Britannica- vol,17, P.737- and, vol,5- P.799 – and vol,16, P.900

(٢) انظر كتاب فرفوريوس عن أفلوطين ــ وانظر الفلسفة اليونانية ــ أميرة حلمي مطر ــ ص٤٢٧.

(٣) انظر فلسفة الفكر الديني ــ غارديه ــ قنواتي ــ ٦١/٢.

(٤) انظر قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ١٠٤/١١.

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية ــ وولتر ستيس ــ ص٢٣٩.

(٦) انظر قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ٣٠٩/١١.

فإنه دعي في فلسفته الأخلاقية الصوفية إلى أن الوسيلة لصعود النفس الإنسانية إلى العالم العقلي بعد سقوطها إلى عالم الحس هو التخلص من العلاقات المادية والحياة الحسية والتوجه إلى حياة التأمل العقلي وأن أسمى طرق الطهارة وأدناها إلى السعادة القصوى هو طريق الجذب أو الاتصال الصوفي[١].

إن التشابه العام بين منهج المتصوفة الثلاثة سواء كانوا من الوثنيين أو اليهود أو النصارى هو الأقرب لحال أهل التصوف سواء كانوا من أرباب السلوك أو الفلاسفة الملاحدة. والذي يعنينا في هذا المقام هو تناول النص الديني سواء كان من أشعار هوميروس وقصص الأساطير اليونانية و أسفار العهدين القديم والجديد أو آيات القرآن الكريم.

فقد استعمل فيلو التأويل الرمزي المجازي والذي يرى أن المعنى الحقيقي يختفي وراء الرموز الأمثال. فأول قصص التوراة، وتاريخ بني إسرائيل وقصص الأنبياء ساعياً لمزج الفلسفة اليونانية في العقائد اليهودية[٢].

إلا أن منهج فيلو كان أقرب إلى الفلسفة منه إلى التصوف، وأقرب إلى روح التأويل العقلي منه إلى التأويل الإشاري النفسي، بخلاف أوريجن إذ يقترب الإشاريون المسلمون منه كثيراً أكثر من غيره سواء من المؤولة أو من المتصوفة يقول الدكتور محمد كمال جعفر "مما يثير الاهتمام حقاً أن الناحية الأولى في نظرية أوريجن في تعدد معاني الكتاب المقدس، وهي تلك الناحية التي يطلق عليها أوريجن "الناحية النفسية" أو (Somatic) تتطابق تماماً مع التفسيرات التي يذكرها سهل، ولا يبعد أن يكون هذا الاتفاق نابعاً من تطابق الموقف النفسي لكليهما"[٣].

---

[١] انظر تاسوعات أفلوطين ــ ص٤٩٦ ــ وانظر الفلسفة عند اليونان ــ دكتورة أميرة حلمي مطر ــ ص٤٥٦.

[٢] انظر: الفلسفة عند اليونان ــ ص٤١٩.

[٣] من التراث الصوفي ــ لسهل التستري ــ ص١٠١.

ويذهب بعض الباحثين النصارى إلى أن إقبال بعض "النصارى على النصوص لقراءتها والتأمل فيها كان يتجاوب وحاجة النفوس، وهو في عهد المسيحية القديم وسيلة للنفاذ إلى بواطن الغيبيات وتذوقها"[١].

كما فرق الباحثون النصارى بين غلاة المتصوفة والمعتدلين في تناولهم لآيات القرآن الكريم بالتأويل ومقارنتهم بغيرهم من متصوفة النصارى "لقد ذهب المتصوفة الخارجون عن السنة مثل جلال الدين الرومي بهذه النزعة ــ أي التأويل الباطني ــ إلى أبعد من ذلك، لكن الأحرى بغيره من المتصوفة أن يدرجوا في مسلك أوريجن سواء تأثروا به حقاً أم لم يتأثروا"[٢].

٣- إثبات المعنى الظاهر:

أثبت الإشاريون المسلمون المعتدلون الذين فسروا آيات القرآن الكريم بالمعنى الأصلي (الظاهر) ولم ينكروه، بل شددوا على من زاغ عن هذا المسلك، فلم يحولوا معاني الآيات إلى رموز أو مجاز تنفي قواعد الشريعة، أو يجعلون للمعاني المباشرة التي يشهد لها النص مركزاً ثانوياً، أو تابعة لمعناه الإشاري أو الفيضي بل يجعلون المعنى الأصلي أساساً ثم يضاف إليه من عندهم معنى آخر إشارياً تابعاً للمعنى الأصلي للآيات[٣].

وقد أنكر الدكتور محمد كمال جعفر في مقارنته بين أوريجن والتستري إثبات أوريجن للمعنى الظاهر[٤] وتهميشه على الإطلاق، والذي يظهر أن أوريجن لم ينكر المعنى الظاهر على الإطلاق، يقول بعض الباحثين النصارى من رجال الدين "إن أنطاكية إن قاومت تعميم المذهب الإشاري في التفسير بحد ذاته، وتطبيقاته بنوع خاص، فإن ذلك لا يعني بحال أن الإسكندرية امتنعت من القول بالمعنى الظاهر... ولم يكن أوريجن أقل تحمساً من ثيودورس المبوستي في اللجوء إلى علم اللغة

---

[١] فلسفة الفكر الديني ــ غارديه ــ قنواتي ــ ٢/٧١.

[٢] السابق ــ هامش ٢/٦١.

[٣] انظر من التراث الصوفي ــ الدكتور محمد كمال جعفر ــ ص١٠٥.

[٤] السابق ــ ص١٠١.

والدلالات اللفظية"[1].. لاشك في أن المعنى الروحي، الذي كـان أوريجـن شـديد التمسك به، لا يبطل في نظره المعنى الظاهر، ولا يناقضه، بل يفترض وجوده[2].

ويقول أحد الآباء النصارى "ليس من المعقول أن يتهم أوريجن بأنه أخطأ التمييز بين المعنى النموذجي والمعنى الرمزي، وبأنه نفـى عـن نـصوص عديـدة معناهـا التاريخي"[3].

ولعل أهم دليل على تمسك أوريجن بالمعنى الأصلي أو الظاهر والتزامه به أنه عمد إلى خصي نفسه[4] إطاعة للآية الثانية عشرة من الإصحاح التاسع عشر من إنجيـل متى والتي تقول "يوجد خصيان خصوا أنفسهم لأجل ملكوت السموات، من استطاع أن يقبل فليقبل"[5].

ثانياً: مكانة التفسير الصوفي:ـ

يتعلق الإشاريون في تأويلاتهم برجلين من الصحابة هما الخليفة الراشد علي بن أبي طالب، وعبدالله بن عباس رضي الله عنهما.

١- أما علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقد جمع رضي الله عنه إلى مهارته فـي القضاء والفتوى علمه بكتاب الله وفهمه لأسراره وفق معانيه، فكان أعلم الـصحابة بمواقع التنزيل ومعرفة التأويل فقد نشأ في بيت النبوة، ولم تتدنس فطرته بشيء من أمور الجاهلية، مع ما كان يتمتع به من قلب مضيء وعقل ذكي ولسان فصيح وقـد كثرت الرواية عنه سواء في التفسير أو في غيره، بل كان الناس في زمنه يكـذبون عليه حتى كان الناس يسألونه[6]، فعن أبي جحيفة رضي الله عنه قال "قلت لعلي بن

---

[1] انظر فلسفة الفكر الديني ــ غارية ــ قنواتي ــ ٥٧/٢.

[2] السابق ــ ٥٩/٢.

[3] فلسفة الفكر الديني ــ غاريه ــ قنواتي ــ هامش ٦٤/٢.

[4] انظر قصة الحضارة ــ ول ديوارنت ــ ٣٠٩/١١ ــ وانظـر Encyclopedia Britannica,vol,16, P.900.

[5] العهد الجديد ــ إنجيل متى ــ الإصحاح التاسع عشر ــ فقرة ١٢.

[6] انظر الإسرائليات والموضوعات في كتب التفسير ــ د. محمد أبو شهبه ــ ص١٥٨.

أبي طالب: هل عندكم من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: لا. والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن، وما في هذه الصحيفة، قلت: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر"[١].

٢- عبدالله بن عباس رضي الله عنهما فكان يلقب بالحبر والبحر لكثرة علمه وكان على درجة عظيمة من الاجتهاد، والمعرفة بمعاني كتاب الله فكان الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه يجلسه في مجلسه مع كبار الصحابة ويدنيه منه، ويقول عنه "ذاك فتى الكهول إن له لساناً سؤلا وقلباً عقولا"[٢] وقال ابن مسعود رضي الله عنه "نعم ترجمان القرآن ابن عباس"[٣] ولما استخلف عبدالله بن عباس على الموسم قرأ في خطبته سورة البقرة ــ وفي رواية أخرى سورة النور ــ ففسرها تفسيراً لو سمعته الروم والفرس والديلم لأسلموا[٤].

وكان علي بن أبي طالب يثني على تفسير ابن عباس ويقول "إنه لينظر إلى الغيب من ستر رقيق"[٥].

ويرجع هذا النبوغ إلى أسباب:

١- دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم له فقال "اللهم علمه الكتاب"[٦] وفي رواية أخرى "اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل"[٧].
٢- نشأته في بيت النبوة، وملازمته لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

---

[١] صحيح البخاري ــ كتاب الديات ــ باب العاقلة ــ ٢٥٣١/٦ ــ حديث رقم (٦٥٠٧) ــ وسنن الترمذي ــ ٢٤/٤ ــ حديث رقم (١٤١٢).

[٢] فضائل الصحابة ــ عبدالله بن أحمد بن حنبل ــ ٨٤٤/٢.

[٣] المستدرك على الصحيحين ــ ٦١٨/٣ ــ حديث رقم (٦٢٩١) ــ ومصنف ابن أبي شيبة ــ ٣٨٣/٦.

[٤] المستدرك على الصحيحين ــ ٦١٨/٣ ــ وفضائل الصحابة ــ ٩٨٤/٢ ــ والإصابة ــ ١٤٩/٤.

[٥] الإصابة ــ ١٤٦/٤.

[٦] البخاري ــ كتاب العلم ــ باب قول النبي اللهم علمه الكتاب ــ ٤١/١ ــ حديث رقم (٧٥) ــ ومسند الإمام أحمد ــ ٣٥٩/١.

[٧] المستدرك على الصحيحين ــ ٦١٥/٣ ــ ومسند الإمام أحمد ــ ٢٦٦/١.

٣- ملازمته لكبار الصحابة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، يأخذ عنهم ويروي لهم، وبهذا استعاض عما فاته من العلم بموت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول ابن عباس في ذلك "وجدت عامة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عند الأنصار[١].

٤- حفظه للغة العربية، ومعرفته لغريبها، وآدابها، وخصائصها، وأساليبها ولذا كان كثيراً ما يستشهد للمعنى الذي يفهمه من لفظ القرآن بأبيات من الشعر العربي[٢].

٥- بلوغه مرتبة الاجتهاد، وعدم تحرجه منه، وشجاعته في بيان ما يعتقده أنه الحق، لا تأخذه في ذلك لومة لائم[٣].

ولقد كثرت الروايات عن ابن عباس وتعددت، واختلفت طرقها، وأصح هذه الطرق طريق معاوية بن صالح[٤]، عن علي بن أبي طلحة[٥]، عن ابن عباس وهي أجود الطرق وقد قبلها الإمام أحمد وأثنى عليها واعتمد عليها البخاري فيما يعلقه عن ابن عباس[٦].

---

[١] الطبقات الكبرى ـ ابن سعد ـ ٣٦٨/٢.

[٢] انظر الاتقان ـ السيوطي ـ ١٢١/١.

[٣] انظر التفسير والمفسرون ـ الدكتور محمد الذهبي ـ ٥٢/١.

[٤] معاوية بن صالح بن حدير الحضرمي، أبو عمرو، وقيل أبو عبدالرحمن، أحد الأعلام، وقاضي الأندلس، توفي سنة (١٧٢هـ).
انظر تهذيب التهذيب ـ ١٩٠/١٠ ـ التاريخ الكبير ـ ٣٣٥/٧.

[٥] علي بن سالم بن المخارق الهاشمي، يكنى أبا الحسن، أصله من الجزيرة وانتقل إلى حمص، روى عن ابن عباس ولم يسمع منه بينهما مجاهد، توفي سنة (١٤٣هـ).
انظر تهذيب التهذيب ـ ٢٩٨/٧ ـ وانظر تاريخ بغداد ـ ٤٢٨/١١.

[٦] الإتقان ـ السيوطي ـ ١٨٨/٢.

وأوهى الطرق عن ابن عباس رواية الكلبي[١] عن أبي صالح[٢] عن ابن عباس فإذا انضم إليها رواية محمد بن مروان السدي الصغير[٣] فهي سلسلة الكذب[٤]، ومنهـــا الكتاب المنسوب إلى ابن عباس والمسمى (تنوير المقباس من تفسير ابن عباس) من رواية السدي الصغير، يقول الدكتور سعود الفنيسان "تتبعت إسناده ســـورة ســـورة فوجدته كله من رواية السدي الصغير عن الكلبي عن أبي صالح، وهي سلسلة الكذب وأوهى الطرق وأضعفها عن ابن عباس عند علماء الجرح والتعديل"[٥].

وجد غلاة الصوفية في ابن عباس وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما تلك القدرة على العلم بكتاب الله تعالى، وبيان معانيه، فجعلوا منهما أصلاً لما ذهبوا إليـــه مـــن تأويلات. وكان الصحابة رضي الله عنهم أجمعين أقرب البشر إلى الوحي فهم أعلم الناس بنزوله وناسخه ومنسوخه، كما كانوا أعلم الناس بأوضاع اللغـــة وأســـرارها، وعادات العرب وأحوال أهل الكتاب، مع ما آتوه من قوة الفهم وســـعة الإدراك[٦]، وإن كانوا متفاوتين في معرفتهم بهذه الأدوات، إذ لم يكونوا جميعاً في مرتبة واحدة. وقد كانوا رضوان الله عليهم "على إثبات مانطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة، من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالاً، ولم يدفعوا في صدروها وأعجازها، ولـــم

---

(١) محمد بن السائب بن بشر الكلبي، المفسر، وكان رأساً في الأنساب، إلا أنه شيعي، متروك الحديث، توفي سنة (١٤٦هـ).
انظر سير أعلام النبلاء: ٤٢٥/٥ ــ وانظر لسان الميزان: ٣٧٥/٧.

(٢) أبي صالح، باذام، ويقال باذان، مولى أم هاني بنت أبي طالب، روى عن علي، وابن عباس، وأبي هريرة.
انظر تهذيب التهذيب ــ ٣٦٤/١ ــ وانظر الطبقات الكبرى: ٢٩٦/٦.

(٣) محمد بن مروان بن عبدالله بن إسماعيل بن عبدالرحمن السدي الأصغر، كوفي، تركه الإمام أحمـــد، وقـــال البخاري: سكتوا عنه.
انظر تهذيب التهذيب: ٣٨٧/٩ ــ وانظر لسان الميزان: ٣٧٥/٧.

(٤) الإتقان ــ ١٨٨/١.

(٥) انظر اختلاف المفسرين أسبابه وآثاره ــ الدكتور سعود الفنيسان ــ ص٣٦.

(٦) انظر التفسير والمفسرون ــ الذهبي ــ ٤٧/١.

يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم"[1].

ولذا قال صديق هذه الأمة " أي سماء تظلني وأي أرض تقلني؟ إن قلت في كتاب الله مالا أعلم "[2].

ومع التشديد من الصحابة رضي الله عنهم على من يقول في القرآن برأيه فإنهم حذروا أشد التحذير من رواية الإسرائيليات والتي يرويها بعض أهل الكتاب الذين اسلموا.

وقد كان تناول الصحابة لمرويات أهل الكتاب موقفاً حاسماً فما كانت أسألتهم لهم عن أمور الدين والعقيدة، ولم يقبلوا ما يروى لهم فيما ــ سوى ذلك ــ على أنه حق صواب. بل ما اتفق مع الدين قبلوه وما خالفه نبذوه، وما سكت عنه القرآن واحتمل الصدق والكذاب توقفوا فيه.

ولذا قال ابن عباس "يا معشر المسلمين، تسألون أهل الكتاب وكتابكم الذي أنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم، أحدث الأخبار بالله، تقرأونه لم يشب، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب بدلوا ما كتب الله، وغيروا بأيديهم الكتاب فقالوا: (هَذَا مِنْ عِندِ اللّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً) [البقرة : ٧٩] أفلا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مساءلتهم، ولا والله ما رأينا رجلاً منهم قط يسألكم عن الذي أنزل عليكم"[3].

ولقد كان كثير من التابعين يتحاشون الرواية، عن بعض الصحابة الذين عرفوا بالأخذ عن أهل الكتاب، فقد شهد أبو هريرة لعبدالله بن عمرو بن العاص بأنه أكثر حديثاً منه لأنه كان قارئاً كاتباً، ومع هذا جاءت مروياته أقل من مرويات أبي هريرة، وذلك أن عبدالله بن عمرو بن العاص وقعت له كتب من كتب أهل الكتاب في موقعة اليرموك فكان يحدث ببعض ما فيها، فمن ثم تحاشى بعض الرواة الرواية

---

[1] انظر أعلام الموقعين ــ ابن القيم ــ ٥٢/١.

[2] مصنف ابن أبي شيبة ــ ١٣٦/٦ ــ وأعلام الموقعين ــ ٥٧/١.

[3] البخاري ــ كتاب الشهادات ــ ٩٥٣/٢ ــ حديث رقم (٢٥٣٩)

عنه، فكان هذا سبب من أسباب قلة مروياته عن أبـــي هريــرة رضــي الله عــنهم جميعاً[١].

وأقوال الصحابة في التفسير لها حكم المرفوع إلى النبي صــلى الله عليــه وســلم بشرطين ذكرهما ابن حجر:

الأول: أن يكون مما لا مجال للرأي فيه، كأسباب النزول، وأحوال القيامة، واليــوم الآخر ونحوها.

الثاني: ألا يكون الصحابي معروفاً بالأخذ عن أهل الكتاب الذين أســلموا أي غيــر معروف برواية الإسرائيليات[٢].

إن من عادة الصحابة وأخلاقهم، ألا يتكلموا فيما لا مجال للــرأي فيــه إلا بــسماع وتوقيف، ولا يتهجموا على ذلك من عند أنفسهم، والسماع إما من النبي صــلى الله عليه وسلم أو من بعض أهل الكتاب الذين أسلموا، فإذا انتفى الثــاني، فقــد تعــين الأول[٣].

أما تأويل الإشاريين فقد فصل شيخ الإسلام ابن تيمية فيه فقال رحمــه الله: جمــاع القول في ذلك أن هذا الباب نوعان:

أحدهما: أن يكون المعنى المذكور باطلاً، لكونه مخالفاً لما علم، فهذا هو في نفــسه باطل، فلا يكون الدليل عليه إلا باطلاً، لأن الباطل لا يكون عليه دليل يقتضي أنــه حق، ويوجد كثيراً في كلام القرامطة والفلاسفة المخالفين.

والثاني: ما كان في نفسه حقاً، لكن يستدلون عليه من القرآن والحديث بألفاظ لم يرد بها ذلك، فهذا الذي يسمونه إشارات. وهو الذي يشتبه كثيراً على بعض الناس؛ فإن المعنى يكون صحيحاً لدلالة الكتاب والسنة عليه، ولكن الشأن في كون اللفظ الــذي يذكرونه دل عليه وهذان قسمان:

---

[١] انظر فتح الباري ــ ابن حجر ــ ١٦٧/١.

[٢] انظر نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر ــ ابن حجر ــ ص٤٥.

[٣] الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ــ ص٥٣.

أحدهما: أنه يقال إن ذلك المعنى مراد باللفظ، فهذا افتراء على الله، فمن قال: المراد بقوله: (تَذْبَحُوا بَقَرَةً) [البقرة : ٦٧] هي النفس، وبقوله: (اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ) [النازعات : ١٧] هو القلب... ففي هذا كذب على الله، إما متعمداً وإما مخطئاً.

والثاني: أن يجعل ذلك من باب الاعتبار والقياس، لا من باب دلالة اللفظ فهذا من نوع القياس، فالذي يسميه الفقهاء قياساً هو الذي تسميه الصوفية إشارة، وهذا ينقسم إلى صحيح وباطل، كانقسام القياس إلى ذلك[1].

ويترك القياس عند قول الصحابي قال الشافعي رحمه الله "القياس عندي قتل الراهب لولا ما جاء عن أبي بكر رضي الله عنه" وقال "البدعة ما خالف كتاباً أو سنة أو أثراً عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم" قال ابن القيم "ترك صريح القياس لقول الصديق... وجعل ما خالف قول الصحابي بدعة"[2].

وعليه فإن إشارات القوم واعتباراتهم ترد إذا عارضت قول الصحابي. وإذا كان التعويل إنما على مراد المتكلم سبحانه وتعالى في كتابه فإن المراد يعرف تارة من عموم اللفظ، وهذا لأرباب الألفاظ، وتارة من عموم علته لأرباب المعاني والفهم، وقد يعرض لكل من الفريقين ما يخل بمعرفة مراد المتكلم، فيعرض لأرباب الألفاظ التقصير بها عن عمومها، وهضمها تارة، وتحميلها فوق ما أريد بها تارة، ويعرض لأرباب المعاني فيها نظير ما يعرض لألباب الألفاظ ، فهذه أربع آفات هي منشأ غلط الفريقين[3]، فلا سبيل لمعرفة الصواب إلا بالرجوع إلى كتاب الله تعالى ثم إلى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ثم إلى أقوال الصحابة، قال السيوطي[4] رحمه الله في تفسير الصحابة للقرآن "هم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال عند نزوله ولما اختصوا به من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح"[5].

---

[1] انظر مجموعة الفتاوى ــ ١٣٠/١٣.

[2] أعلام الموقعين ــ ابن القيم ــ ٨١/١.

[3] انظر أعلام الموقعين ــ ابن القيم ــ ٢٠٦/١.

[4] عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضري السيوطي، جلال الدين، إمام حافظ، مؤرخ أديب، له مؤلفات عديدة، توفي سنة (٩١١هـ).
انظر الضوء اللامع: ٦٥/٤ ــ وانظر الأعلام: ٣٠١/٣.

[5] الإتقان ــ ١٧٦/٢.

وعليه فإن من قال أن أقوال وتأويلات الإشاريين المعتدلين منهم تفسير لكتاب الله تعالى "على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله، ملحد في آيات الله، محرف للكلم عن مواضعه وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد، وهو معلوم البطلان بالاضطرار عن دين الإسلام"[١].

ولما سئل ابن الصلاح[٢] عن أقوالهم في القرآن قال "وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي[٣] المفسر ــ رحمه الله ــ أنه قال: صنف أبو عبدالرحمن السلمي "حقائق التفسير"، فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر، وأنا أقول الظن بمن يوثق به منهم أن قال شيئاً عن أمثال ذلك أنه لم يذكر تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة من القرآن العظيم، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسالك الباطنية، وإنما ذلك ذكر منهم لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير بذكر النظير.. ومع ذلك فياليتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإبهام والإلتباس"[٤].

وقال ابن الجوزي عن حقائق التفسير للسلمي "ذكر عنهم فيه العجب في تفسيرهم القرآن بما يقع لهم من غير إسناد ذلك إلى أصل من أصول العلم وإنما حملوه على مذاهبهم والعجب من ورعهم في الطعام وانبساطهم في القرآن"[٥].

وقال ابن تيمية عن حقائق التفسير "يتضمن ثلاثة أنواع: أحدهما: نقول ضعيفة عمن نقلت عنه، مثل أكثر ما نقله عن جعفر الصادق فإن أكثره باطل، وعامتها من موقوف أبي عبدالرحمن.

الثاني: أن يكون المنقول صحيحاً، ولكن الناقل أخطأ فيما نقل.

---

[١] مجموعة الفتاوى ــ ابن تيمية ــ ١٣٠/١٣.

[٢] أبو عمرو، عبدالرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشهرزوري، الشافعي، الإمام الحافظ، من كبار الأئمة، توفي سنة (٦٤٣هـ).

انظر سير أعلام النبلاء: ١٧٧/١٤ ــ وانظر وفيات الأعيان: ١١٦/٢.

[٣] أبو الحسن، علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي النيسابوري، الشافعي، صاحب التفسير، وإمام علماء التأويل، توفي سنة (٤٦٨هـ).

انظر سير أعلام النبلاء: ٥٤٦/١١ ــ وانظر وفيات الأعيان: ١٤٤/٢.

[٤] فتاوى ابن الصلاح ــ ص٦٢.

[٥] تلبيس إبليس ــ ص١٥٩.

الثالث: نقول صحيحة عن قائل مصيب"[١].

وقال الشاطبي عن بعض تفسيرات التستري "هذا التفسير يحتاج إلى بيان فإن هذا المعنى لا تعرفه العرب ولا فيه من حجتها وضع مجازي مناسب ولا يلائمه مساق بحال فكيف هذا، والعذر عنه أنه لم يقع فيه ما يدل على أنه تفسير للقرآن فزال الإشكال"[٢].

أما تفسير مقاتل بن سليمان فقد ضعفه رجال الجرح، ولم يوثقه أحد[٣] واشتهر عنه القول بالتجسيم والتشبيه[٤]. وتكلم عنه السيوطي فقال "إن الكلبي يفضل عليه لما في مقاتل من المذاهب الردية"[٥].

ويقول ابن خلدون في مؤلفات الإشاريين "ليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق رداً وقبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات"[٦].

ويقول أحد الباحثين المعاصرين عن المنهج الإشاري ـ الاعتباري ـ "الفهم الإشاري للقرآن لا يترجم في لغة متماسكة مفهمة لأنه لا يحترم أعراف العربية وقوانينها في النظم، سواء تم ذلك بقصد منه أو بدون قصد، وسواء حكم على بعضه بالصحة والجواز وعلى بعضه الآخر بالبطلان، فإنه ليس بتفسير، وإن كان معاني ومواجيد يتكشف عليها أرباب السلوك.. وهذه المعاني تقتصر عليهم وليس لها صفة الذيوع والشيوع"[٧].

ويقول باحث آخر "هو عندي اتجاه شبه متطرف يصل إلى أقصى الحدود... إنه تفسير يفكر بطريقة تخالف الطريقة المألوفة، الشائعة، العادية العمومية، فهو يلجأ للحدس والخيال... وهو أقرب إلى اللعب لا إلى الواقع... هو شبه تفسير وهو عاجز عن أن يكون شمولياً وكافياً، إنه تعسفي يفرض أحكامه مسبقة... والصوفي يتبع

---

[١] مجموعة الفتاوى ـ ١٣٠/١٣.

[٢] الموافقات ـ ٢٤١/٣.

[٣] التفسير والمفسرون ـ الذهبي ـ ٦١/١.

[٤] تاريخ بغداد ـ ١٦٦/١٣.

[٥] الإتقان ـ ١٨٩/٢.

[٦] المقدمة ـ ٤٦٥.

[٧] تمعين النص ـ الدكتور مصطفى السعدني ـ ص٩٦.

طرائق غير موافقة، أي تلفيقية، وإذا كانت المناهج غير صادقة ولا صالحة، فإن النتائج التي يقدمها الصوفي أو العَالِمُ المزيف لن تكون صادقة ولا صالحة"[1].

وقد كانت تحذيرات السلف من مغبة الانزلاق وراء تلك التأويلات في مكانها فقد أثرّ التستري بطريق مباشر أو غير مباشر في أفكار غلاة صوفية استخدموا أقواله ومنهجه لصياغة فكر صوفي فلسفي يقول الدكتور محمد جعفر "كان للحروف ودراستها وأثرها في الفكر الصوفي بيان المنهج الذي اقتنع به كل من التستري وابن مسرة وابن عربي في النظر إلى القرآن وفهمه، وظهور ذلك بصفة خاصة لدى السهروردي المقتول، وبيان الصلات الفكرية بينها، بين رسائل الحروف، ورسائل أخوان الصفا وما صح من مؤلفات جابر بن حيان وخصوصاً في الترابط بين الطبائع والحروف"[2].

وقد استخدم باطنية هذا المنهج الصوفي الإشاري في الإلحاد في آيات الله إذ يقول أحدهم "إن هذه العلاقة الجدلية بين القارئ والنص تقوم على تنوع النص من جهة وتنوع أحوال القارئ من جهة أخرى، فالحال تغير فهم الصوفي للنص، والنص يغير حال الصوفي، وهكذا تقوم العلاقة على نوع من التوتر المستمر، الصاعد يتجدد فيه المعنى ويترقى من خلاله الصوفي في أحواله"[3].

فالكاتب يسعى إلى توليد المعاني المتعددة والمتنوعة المرة تلو المرة تبعاً لحالات القارئ.

ويصرح الآخر بالهدف النهائي من أبحاثه الطويلة ألا وهو "أن يجعل ممكناً إعادة قراءة القرآن... لن نكتفي بشرح المعنى الظاهري الصريح للنص نحن نريد أن نكمله عن طريق شرح المعنى الضمني"[4] هذا المعنى الضمني الذي يسعى إليه لا يصل إليه عن طريق معرفة عادة المتكلم وحدوده وأوامره ونواهيه وإنما بتطبيق

---

(١) انظر التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق ــ على زيعور ــ ص٥٦ ــ ٦٠ ــ ٦١.

(٢) انظر من قضايا الفكر ــ ص٢٢٠ ــ وانظر الفكر الصوفي ــ عبدالرحمن عبدالخالق ــ ص٤١٦-٤١٧.

(٣) فلسفة التأويل ــ الدكتور نصر أبو زيد ــ ص٢٩١.

(٤) معارك من أجل الأنسنة ــ الدكتور محمد أركون ــ ص٢٠٠.

منهجية العلوم الإنسانية[1]، من أجل الكشف عن مضامينه الكامنة غير المصرح بها[2]، وهذه العلوم الإنسانية مستقاها من الأمم الأخرى يقول "العلوم الإنسانية تتبادل الآن الهموم والإشكاليات والمناهج فيما بينها وتلقى بذلك إضاءات رائعة على دراسة نص ما أو مجتمع ما"[3].

---

[1] وتشمل "علم التاريخ ــ علم الاجتماع ــ علم النفس ــ علم الأعراف ــ علم الأنثروبولوجيا ــ علم الألسنيات".

[2] انظر معارك من أجل الأنسنة ــ تعليق المترجم هاشم صالح ــ هامش ص٢٠٠.

[3] السابق ــ ص٢٠٠.

مناقشة الأدلة:-

١ - قوله تعالى: (كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِه) [ص : ٢٩].

وقوله تعالى: (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) [محمد : ٢٤].

وقوله تعالى: (إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [يوسف : ٢].

وقوله تعالى: (فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا) [النساء : ٧٨].

قال ابن تيمية " إن كل كلام المقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، والقرآن أولى بذلك. والعادة تمنع أن يقرأ قوم كتاباً في فن من العلم ــ كالطب والحساب ــ ولا يستشرحوه، فيكف بكلام الله الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم ودنياهم"[١].

وفي قوله تعالى: (فَمَا لِهَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا]، قال ابن القيم "ذم من لم يفقه كلامه، والفقه أخص من الفهم وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم"[٢].

إلا أن هذا الفهم مربوط بضوابط وشروط ليس للوجدانيات والأفكار والنظريات العقلية مدخل إليها يقول ابن القيم "معلوم أن الاستنباط قدر زائد على مجرد معرفة موضوع اللفظ وعمومه أو خصوصه، فإن هذا قدر مشترك بين سائر من يعرف لغة العرب، وإنما هذا فهم لوازم المعنى ونظائره، ومراد المتكلم بكلامه ومعرفة حدود كلامه، بحيث لا يدخل فيها غير المراد، ولا يخرج منها شيء من المراد"[٣].

قال ابن عباس رضي الله عنهما "التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه إلا الله"[٤].

---

[١] مجموعة الفتاوى ــ ١٧٧/١٣.

[٢] أعلام الموقعين ــ ٢٠٥/١.

[٣] السابق ــ ٢١١/١.

[٤] تأويل القرآن ــ الطبري ــ ٣٤/١ (المقدمة).

وتفاوت البشر في فهم مراد المتكلم ثابت، بل كان الصحابة بعضهم أكمل فهماً لكلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم من بعض.

فمن ذلك "أن عمر رضي الله سأل الناس عن قوله تعالى: (أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ) [البقرة : ٢٦٦]) فما وجد أحداً يشفيه، حتى قال ابن عباس وهو خلفه: يا أمير المؤمنين إني أجد في نفسي منها شيئاً، فتلفت إليه فقال: تحول ههنا، لم تحقر نفسك؟ قال ابن عباس: ضربت مثلاً لعمل، قال عمر أي عمل؟ قال ابن عباس: لرجل غني يعمل بطاعة الله عز وجل ثم بعث الله إليه الشيطان فعمل بالمعاصي حتى أحرق أعماله"[١].

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جلس على المنبر فقال إن عبدا خيره الله بين أن يؤتيه من زهرة الدنيا ما شاء وبين ما عنده فاختار ما عنده فبكى أبو بكر وقال فديناك بآبائنا وأمهاتنا فعجبنا له وقال الناس انظروا إلى هذا الشيخ يخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عبد خيره الله بين أن يؤتيه من زهرة الدنيا وبين ما عنده وهو يقول فديناك بآبائنا وأمهاتنا فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المخير وكان أبو بكر هو أعلمنا به"[٢].

وقد أنزل الله كتابه وفيه المحكم وفيه المتشابه، وأوجب الإيمان بمحكمه ومتشابهه، ومن حكمة المتشابه تحقيق الابتلاء والامتحان مع عظم الثواب للمؤمن به، ومراعاة لتفاوت الأفهام وتمايز القرائح[٣].

---

[١] تأويل القرآن ــ الطبري ــ ١٦٥٠/٤.

[٢] صحيح البخاري ــ كتاب فضائل الصحابة ــ ١٤١٧/٣ ــ حديث رقم (٣٦٩١) ــ والترمذي ــ ٦٠٨/٥ ــ حديث رقم (٣٦٦٠).

[٣] انظر اختلاف المفسرين ــ الدكتور سعود الفنيسان ــ ص١٦١.

٢- الحديث المروي "أن لكل آية ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً" فهو من مراسيل الحسن البصري[١] إن صح الإسناد قال ابن تيمية "يروى عن الحسن البصري موقوفاً أو مرسلاً"[٢].

وقال الشاطبي "عن الحسن مما أرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم... وغايته إن صح سنده أن ينظم في سلك المراسيل"[٣].

٣- الآثار: ومنها:

ما روي عن مجاهد عن ابن عباس في قوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ) [الطلاق : ١٢] قال "لو حدثتكم بتفسيرها لكفرتم وكفركم تكذيبكم بها"[٤].

فليس في ذلك خروج عن التفسير المعروف عن الصحابة، وهو من جنس قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه "حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله"[٥].

وقول عبدالله بن مسعود "ما أنت محدثاً قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة"[٦].

قال ابن تيمية "هذا من الكلام المجمل، ليس فيه دلالة على الباطن المخالف للظاهر، بل يكون هذا من الباطن الصحيح الموافق للظاهر الصحيح"[٧].

قال ابن حجر "ممن كره التحديث ببعض دون بعض أحمد في الأحاديث التي ظاهرها الخروج على السلطان، ومالك في أحاديث الصفات"[٨].

---

[١] قال الحسن البصري "ما من آية إلا ولها ظهر وبطن وما فيه حرف إلا وله حد ولكل حد مطلع" انظر مصنف عبدالرزاق ـ ٣٥٨/٣ ـ وفي المعجم الكبير عن عبدالله بن مسعود "لكل حرف حد ولكل حد مطلع" ـ ١٣٦/٩.

[٢] مجموعة الفتاوى ـ ١٢٤/١٣.

[٣] الموافقات ـ الشاطبي ـ ٢٢٨/٣.

[٤] تأويل القرآن ـ ابن جرير ـ ١٥٣/٢٨.

[٥] صحيح البخاري ـ كتاب العلم ـ ٥٩/١ ـ حديث رقم (١٢٧).

[٦] صحيح مسلم ـ باب النهي عن الحديث بكل ماسمع ـ ١٠/١ ـ حديث رقم (٥).

[٧] مجموعة الفتاوى ـ ١٣١/١٣.

[٨] فتح الباري ـ ٣٠٠/١.

ذلك أن الناس يتفاوتون في فهمهم واستيعابهم للعلوم والمعارف فإذا حدثوا بما لا تدركه عقولهم أنكروا ذلك العلم، وربما كذبوه، أو يتلقفه أصحاب البدع ليضلوا به الناس، قال ابن تيمية "هذه الآثار حق، لكن ينزل كل منهم ذاك الذي لم يحدث به على ما يدعيه هو من الأسرار والحقائق التي إذا كشفت وجدت من الباطل والكفر والنفاق"[١].

قال ابن حجر "ضابط ذلك أن يكون ظاهر الحديث يقوي البدعة وظاهره في الأصل غير مراد، فالإمساك عنه عند من يخشى عليه الأخذ بظاهره مطلوب"[٢].

ب- قول أبو هريرة رضي الله عنه "حفظت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعائين، فأما أحدهما فبثثته، وأما الآخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم"[٣].

قال ابن تيمية رحمه الله "ليس في هذا من الباطن الذي يخالف الظاهر شيء، بل ولا فيه من حقائق الدين، وإنما كان في ذلك الجراب الخبر عما سيكون من الملاحم والفتن ولهذا قال عبدالله بن عمر: لو أخبركم أبو هريرة أنكم تقتلون خليفتكم، وتفعلون كذا وكذا، لقلتم كذب أبو هريرة"[٤].

وفي الفتح "حمل العلماء الوعاء الذي لم يبثه على الأحاديث التي فيها تبين أسامي أمراء السوء وأحوالهم وزمنهم... ويؤيد ذلك أن الأحاديث المكتومة لو كانت من الأحكام الشرعية ما وسعه كتمانها... ويحتمل أن يكون أراد مع الصنف المذكور ما يتعلق بأشراط الساعة وتغير الأحوال والملاحم في آخر الزمان، فينكر ذلك من لم يألفه ويعترض عليه من لاشعور له به"[٥].

فهذه الآثار لا تدل على معاني باطنية مخالفة للمعنى الظاهر الأصلي، بل ظاهرها متفق مع باطنها، كما أنها آثار ليس فيها شيء من حقائق الدين، التي يلزم سامعها بالتبليغ فعن أبي هريرة قال: إن الناس يقولون: أكثر أبو هريرة، ولولا آيتان من

---

(١) مجموعة الفتاوى ــ ٥٤/٤.

(٢) فتح الباري ــ ٣٠٠/١.

(٣) البخاري ــ كتاب العلم ــ باب حفظ العلم ــ ٥٦/١ ــ حديث رقم (١٢٠).

(٤) مجموعة الفتاوى ــ ١٣٧/١٣.

(٥) فتح الباري ــ ابن حجر ــ ٢٨٨/١-٢٨٩.

كتاب الله ما حدثت حديثاً ثم يتلو (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ ـ إلى قوله ـ الرحيم]" [1].

وأبو هريرة ليس من السابقين الأولين، ولا من أهل بيعة الرضوان إذ أسلم عام خيبر، وغيره من الصحابة أعلم بحقائق الدين منه وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحدثه وغيره بالحديث فيسمعونه كلهم، ولكن كان أبو هريرة أحفظهم لأمرين:

١- بركة رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "قلت يا رسول الله، إني أسمع منك حديثاً كثيراً أنساه، قال: أبسط رداءك. فبسطته. قال: فغرف بيديه ثم قال: ضمه، فضممته، فما نسيت شيئاً بعده"[2].

٢- اشتغال أبو هريرة بحفظ الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم فقال: إن إخواننا من المهاجرين كان يشغلهم الصفق بالأسواق، وإن إخواننا من الأنصار كان يشغلهم العمل في أموالهم، وإن أبا هريرة كان يلزم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشبع بطنه، ويحضر ما لا يحضرون، ويحفظ ما لا يحفظون"[3].

أما ما يروى عن علي زين العابدين رحمه الله (٩٥هـ) وهي الأبيات:

إني لأكتم من علمي جواهره	كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدم في هذا أبو حسن	إلى الحسين وأوصى قبله الحسنا
فرب جوهر علم لو أبوح به	لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي	يرون أقبح ما يأتونه حسنا

فقد ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية حين عرض وبين تناول غلاة المتصوفة والفلاسفة أقوال الصحابة المجملة الصحيحة وأنزلوها على ما يدعونه هم من

---

[1] البخاري ـ كتاب العلم ـ باب حفظ العلم ـ ٥٥/١ ـ حديث (١١٨).

[2] البخاري ـ كتاب العلم ـ باب حفظ العلم ـ ٥٥/١ ـ حديث رقم (١١٩).

[3] البخاري ـ كتاب العلم ـ باب حفظ العلم ـ ٥٥/١ ـ حديث رقم (١١٨).

الأسرار والحقائق التي إذا كشفت وجدت من الباطل والكفر والنفاق ثم قال: حتى إن أبا حامد الغزالي في (منهاج القاصدين) وغيره، هو وأمثاله تمثل بما يروى عن على بن الحسين أنه قال:

فرب جوهر علم لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي ... يرون أقبح ما يأتونه حسنا[(١)]

كما نسبها إليه الألوسي[(٢)] في تفسيره قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة : ٦٧] قال "عن بعض الصوفية أن المراد ما يتعلق به مصالح العباد من الأحكام... أما ما خص من الغيب ولم يتعلق به مصالح أمته فله بل عليه كتمانه... ويسمون ذلك علم الأسرار الإلهية وعلم الحقيقة، وإلى ذلك أشار رئيس العارفين على زيد العابدين حيث قال:

إني لأكتم من علمي جواهره ... كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتنا

وذكر الأبيات[(٣)].

وسواء ثبتت هذه الأبيات عن علي بن الحسين أم لم تثبت فإن مقياس هذه العلوم أن تقاس على كتاب الله وسنة رسوله، قال شيخ الإسلام ابن تيمية "إذا كانت هذه طرق هؤلاء الذين يدعون من التحقيق وعلوم الأسرار ما خرجوا به عن السنة والجماعة وزعموا أن تلك العلوم الدينية أو الكونية، مختصة بهم فآمنوا بمجملها ومتشابهها، وأنهم منحوا من حقائق العبادات وخالص الديانات ما لم يمنح الصدر الأول حفاظ الإسلام وبدور الملة، ولم يتجرؤوا عليها برد وتكذيب، مع ظهور الباطل فيها تارة، وخفائه أخرى، فمن المعلوم أن العقل والدين يقتضيان أن جانب النبوة والرسالة أحق بكل تحقيق، وعلم ومعرفة وإحاطة بأسرار الأمور وبواطنها"[(٤)].

---

(١) انظر مجموعة الفتاوى ــ ٥٤/٤.

(٢) محمود بن عبدالله الحسيني الألوسي، شهاب الدين أبو الثناء، مفسر، محدث، أديب، من أهل بغداد كان سلفي الاعتقاد، مجتهداً، يعرف بالألوسي الكبير تفريقاً بينه وبين حفيده أبو المعالي، توفي سنة (١٢٧٠هــ).
انظر الأعلام: ١٧٦/٧.

(٣) روح المعاني ــ محمود الألوسي ــ ١٨٩/٦-١٩٠.

(٤) مجموعة الفتاوى ــ ٥٤/٤.

الفصل الثالث
موقف المستشرقين في دراسة التصوف

المبحث الأول: مناهج المستشرقين في دراسة التصوف.
المبحث الثاني: موقف المستشرقين من حدود دراسة التصوف.

المبحث الأول: مناهج المستشرقين في دراسة التصوف:-

المطلب الأول: المنهج المقارن:

الطريقة المقارنة "هي المنهج الذي يقارن بين الصور المختلفة لصنف من الظواهر، أو نوع من الموجودات، أو عضو من الأعضاء، أو وظيفة من الوظائف" وكل علم يطبق الطريقة المقارنة فهو علم مقارن"[(١)].

وهو عند بعض الباحثين "الدراسة المقارنة، أسلوب لتوصل إلى فهم متعدد الأبعاد... أي هو قراءة ظاهرة أو فكرة في إطار مقارن"[(٢)]. وعند آخر "المنهج المقارن القائم على موازاة فكر لاحق بفكر سابق قصد البحث عن الجذور"[(٣)].

يسود هذا المنهج في دراسات المستشرقين نزعة التأثر والتأثير وهي نزعة يأخذ بها كثير من المستشرقين الذين اعتادوا رد كل عناصر الفكر الإسلامي بعد تجزئتها إلى اليهودية أو النصرانية. والأحكام التعسفية المرتبطة بهذا المنهج تكون حاضرة في كتابات المستشرقين كلما وجد تشابه بين الأفكار الإسلامية وغيرها من الأفكار الأجنبية مهما كان التشابه كاذباً وغير حقيقي[(٤)].

وفي التصوف الإسلامي أخذ المنهج المقارن صيغاً مختلفة تبعاً لاختلاف ميول واختصاصات المستشرقين فقارن فون كريمر بين التصوف الإسلامي والفلسفة الهندية المعروفة باسم الفيدانتا ليرجع بالأصل إلى الهنود[(٥)].

كما قارن بين الأفلاطونية الحديثة والاشراقية فانتهى إلى أن جعل الاشراقية ممثلة في السهروردي مدرسة أفلاطونية جديدة باسم شرقي[(٦)].

---

(١) المعجم الفلسفي ــ ٢/٤٠٦.

(٢) مناهج البحث في الدراسات الدينية ــ أحمد فرامرز قراملكي ــ ص٣٠٥.

(٣) المستشرقون والتصوف الإسلامي ــ محمد السرغيني ــ ضمن المغرب في الدراسات الاستشارقية ــ ص١٤٩.

(٤) انظر مناهج المستشرقين في دراسة الفكر الإسلامي ــ الدكتور حسن عزوزي ــ مجلة الوعي الإسلامية ــ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ــ دولة الكويت ــ العدد ٤٩٣ ــ ١٢/٢٣-٢٠٠٦م.

(٥) الحضارة الإسلامية ــ ص١١٢.

(٦) السابق ــ ص١١١.

كما قارن جولد تسيهر بين التصوف الإسلامي جملة وبين الأفلاطونية الحديثة جاعلاً المصدر الأفلاطوني هو الأصل دون إغفال الأثر الهندي[١].

وقارن شيدر بين نظريتي الإنسان الأول في الفكر الإيراني القديم والإنسان الكامل عند غلاة الصوفية المتفلسفة ليرجع بالأصل إلى الأصل الإيراني القديم المطعم بالفكر الهيلينستي[٢].

وقارن كل من البارون كارادوفو[٣] وآسين بلاثيوس[٤] بين التصوف والنصرانية فأرجعوا التصوف جملة وتفصيلاً إلى الأصل النصراني.

يذهب الدكتور على النشار إن هذا المنهج تابع للاستشراق الإسباني، الباحث عن النصرانية في أصول التصوف الإسلامي ممثلة في الدراسات التي قام بها المتشرق الإسباني بلاثيوس حول تأثر التصوف بالنصرانية ثم تأثيره على متصوفة النصارى فيما بعد[٥]، وليس هذا المنهج قصراً على المستشرقين الأسبان وإنما هو تابع لفكر المستشرق واتجاهاته الدينية والسلوكية.

إذ"يعد أثر الأديان والأفكار والحضارات المختلفة...إلخ على الإسلام موضوعاً مألوفاً في مؤلفات المستشرقين الغربيين التي قاموا بها كي تلائم العديد من الافتراضات... ومن بين المميزات الشائعة للمستشرقين الغربيين أنهم يميلون لدراسة الإسلام باعتباره إفرازاً لحضارات ليست إسلامية"[٦].

إلا أن المنهج المقارن يمكن أن يؤتي نتائج إيجابية وفق شروط معينة منها، مراعاة نواحي الاشتراك والتباين، فعند مقارنة تصورات مفكرين اثنين أو اتجاهين؛ ينبغي

---

[١] انظر العقيدة والشريعة ــ ص١٤٦.

[٢] انظر نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص١٦.

[٣] انظر الغزالي ــ ص١٥٧ ــ و١٧٣-٢١٥-٢٣٣.

[٤] ابن عربي ــ انظر مقدمة المترجم ــ ص٧ ــ وانظر الفصل الثالث ــ ص١١٧.

[٥] انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ ٢٦/٣.

[٦] مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ــ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومكتب التربية العربي لدول الخليج ــ ٣٥١/١-٣٥٢.

أن نستوعب مستويات الاشـتراك والاخـتلاف بـين الآراء والأسـس، واللـوازم والنطاقات المعرفية، والامتداد التاريخي، إضافة إلى الفرضية، واللغة، والمنهج[١].

كما أن "المستشرق يعيش في بيئة أوربية، وتلك ميزة كبيرة تتيح له وسائل المعرفة، وتوفر له إمكانيات هائلة للدراسات المقارنة، ولكنه لا يستفيد من بيئته فـي دراسـة موضوعه... فالمستشرق يهمه تعريف بيئته الأوروبية بالتراث غير الأوروبي أكثر مما يهمه إلقاء أضواء جديدة على موضوع دراسته"[٢].

إن المستشرق ابن بيئته يسعى من خلال ما عاش وتعلمه أن يطبقه على الآخـرين، وبذلك يحكم على الإسلام والفكر الإسلامي معتمداً على قيمـه ومقاييـسه الثقافيـة الخاصة، دون مراعاة ما تعيشه كل حضارة أو أمة من خصوصية.

ورسوخ هذا المنهج عند بعض المستشرقين راجع إلى كونه منهجاً طبـق بـصورة صارمة في بيئتهم، ذلك أن النهضة الأدبية الأوروبية قد تأسست علـى الحـضارة اليونانية وما أنشىء مذهب فكري وديني جديد إلا ووجد له نظيـر فـي الحـضارة اليونانية القديمة[٣].

والمستشرق يصور الإسلام لقارئه الغربي من خلال التصوف والـذي يـرده إلـى أصول نصرانية أو يهودية أو فارسية أو هندية، هو من خلال قاعدة أساسية عنـده تقول بأن الأديان ظاهرة اجتماعية، ومن ثم عقد المقارنات بين الدين المنزل وبين ما توارثته الشعوب المختلفة من أساطير للوصول لغاية هي أن الأديان ماهي إلا ملهاة لإمتاع الخيال[٤].

كما أن الاقتصار على الأثر والتأثر يعمل على تفريـغ الظـاهرة المدروسـة مـن مضمونها وإرجاعها إلى عناصر سابقة عليها، وتحويلها إلى كم تـاريخي محـض وإنكار استقلالها كظاهرة فكرية لها جذورها في الفكر أو في الشعور، وبذلك تتحول

---

[١] انظر مناهج البحث في الدراسات الدينية ــ ص٣١١.

[٢] حكمة الاستشراق والفينويمنولوجيا ــ الدكتور حسن حنفي ــ ضمن الكتاب التـذكاري شـيخ الإشـراق ــ ص١٩٩-٢٠٠.

[٣] مناهج المستشرقين في دراسة الفكر الإسلامي ــ دكتور حسن غزوزي ــ مجلة الوعي الإسلامي ــ العـدد ٤٩٣ - ١٢/٢٣-٢٠٠٦.

[٤] انظر أخطاء المنهج الغربي الوافد ــ أنور الجندي ــ ص٧٣.

النظريات الصوفية كالحلول و الإشراقية ووحدة الوجود وغيرها ظـاهرة تاريخيـة محضة وموضوع لعلم تاريخ الأديان بعد أن تصبح هي الإسلام، وبذا يتحول الإسلام من وحي إلى تاريخ ومن وحي إلهي إلى موضوع فكري[١].

وبذا ينكر الوحي والنبوة والقيم الثابتة في الدين بعد تحول الأخير إلى ظاهرة فكرية أو اجتماعية يمكن مقارنتها بأساطير الشعوب وتحقيق دعوى تطـور الأديـان مـن الوثنية إلى التوحيد ومن الخرافة والغيبيات إلى العلم الذي يحل محل الإلـه "وبـذا يتحول هذا البحث الأكاديمي إلى جدل سطحي ضعيف، يصطنع المماثلات لاستئناف المقاومة وفتح الطريق أمام المبشر، أو لإضفاء نوع من الطرائف على عمل مدرس غير مسلم في جامعة غربية[٢].

وفي دراسة النظرية الصوفية يقع المستشرق فريسة التشابه والاشتراك لتدفع به إلى البحث عن الأثر والتأثير لمجرد التسرع والسطحية والوقوع في فخ اللغة، ووجـود هاجس فرضية مسبقة، وخاصة عند معالجة النظرية بين عدد من غلاة الصوفية[٣]، مما تؤدي إلى بحوث تتضمن تصورات ملفقة ودمج بين الأسس وذلك لأن جوانـب التباين والتشابه الشكلية هي أمور خادعة، فكثيراً ما انطوى الشبه الشكلي على تباين حقيقي، وتضمن التباين الشكلي تشابهاً حقيقياً[٤].

---

[١] انظر حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ــ الدكتور حسن حنفي ــ ضمن الكتاب التذكاري شـيخ الإشـراق ــ ص١٩٧.

[٢] انظر الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ــ الدكتور محمد البهي ص٥٩٦ ــ بتصرف يسير.

[٣] وذلك مثل عقد مقارنة بين الحلول عند الحلاج بوحدة الوجود عند ابن عربي ــ وضم الوحدة المطلقـة عنـد ابن سبعين لوحدة الوجود عند ابن عربي ــ انظر الفصل السادس من الرسالة.

[٤] انظر مناهج البحث في الدراسات الدينية ــ ص٣١١-٣١٢.

المطلب الثاني: المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي):

الظاهراتية هي ترجمة للكلمة الإنجليزية (Phenomenology) "علم الظاهراتية:

أ. فرع من العلم الذي يبحث في وصف الظواهر وتصنيفها.

ب. الدراسة الفلسفية لتطور العقل.

ج. الوصف العلمي للظاهرات الواقعية، مع اجتناب كل تأويل أو شرح أو تقييم"[١].

يرجع هذا اللفظ إلى الفيلسوف الألماني أدموند هوسرل (Edmund Husserl) (١٩٣٨م) والظاهراتية عنده هو "علم وصفي يعنى بالكشف والتحليل للمعنى الجوهري والأصلي، وينادي بإسقاط الأسئلة الماورائية ثم أصبحت قاعدة (التوقف عن الحكم)، أو (وضع العالم بين قوسين) عند هوسرل أثناء وصف الظاهرة أصبح مصدر إلهام في ظاهريات الدين وعنصراً رئيسياً في الدراسات الدينية المعاصرة"[٢].

ويقترب منهج الظاهراتي من المنهج الوصفي إلا أنه يختلف عنه بإهمال وإسقاط الأسباب والعوامل المؤثرة والمناحي التاريخية وغيرها وعليه فالظاهراتية "هو الدراسة الوصفية لمجموع الظواهر كما هي عليه في الزمان والمكان، وهو مختلف عن دراسة أسباب هذه الظواهر، وقوانينها المجردة الثابتة، أو عن البحث في الحقائق المتعالية المقابلة لها، أو عن النقد المعياري لمشروعيتها"[٣].

والمنهج الظاهرتي عند هوسرل "هو منهج للرؤية الذهنية سواء كانت ذهنية أم حسية... وقيمة المنهج الفنومينولوجي بالنسبة إلى الروية، أنه منهج للنظر.. والمنهج بالنسبة للنظر له عينان: عين على مايُرى، وعين أخرى على مالايُرى، هذه المنهجية هي مسيرة العقل إلى الأشياء ذاتها... وهي منهجية تسعى للعودة إلى الأشياء ذاتها أو هو رد الشيء إلى حقيقته بعد أن تراكمت فوقها عبر التاريخ طبقات وأوجه معنوية مختلفة (لغوية، ثقافية، مراسية، أيديولوجية...) ليست من صلب

---

[١] المورد ــ ص٦٨٠.

[٢] Oxford concise Dictionary of the Christian Church, p456.

[٣] المعجم الفلسفي ــ ٣٥/٥.

ماهية هذا الشيء. ومهمة الفينومينولوجي (تقشير) ما لصق على الشيء وتحجر من الفرضيات، والنظريات والبراهين وإلى ما هناك من أفعال الوعي والعيني (العيان) التي لا تجد تحقيقاً لها في الشيء ذاته[١].

ويقوم المنهج الفينومينولوجي على قواعد ثلاث هي:

١- التوقف عند الحكم: وهو وضع العالم بين قوسين أو إخراج الواقع المادي من دائرة الاهتمام إلا أن هوسرل يضع لهذه القاعدة معنى خاص وهو التجربة والمعاناة التي تحدث للباحث من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، واستبطانه لما يدور داخل ذاته، وإدراك الموضوعات في الزمان لا في المكان من أجل العثور على ماهيتها المستقلة في الشعور.

٢- التكوين: بعد التوقف عند الحكم يظهر الموضوع في الشعور، ويظهر القصد المتبادل كبناء للشعور يتحد فيه الموضوع والذات، فالموضوع في الشعور هو موضوع الشعور، والذات هي فعل الشعور، ويكون دور المنهج الفينومينولوجي هو تحليل هذه الصلة المتبادلة بين الذات والموضوع، أي تحليل الشعور القصدي.

٣- الإيضاح: الموضوعات توجد في الشعور غامضة، فالموضوعات ليست إما غامضة أو واضحة، بل غامضة تحتاج إلى إيضاح. ومهمة الإيضاح هي التمييز بين المستويات والمناطق وإعادة تحديد العلاقة بينهما تحديداً سليماً[٢].

سعى هوسرل من خلال الفينومينولوجيا إلى تنقية الموضوع وطرد كل إضافة أو فرضية أو وجهة له سمة الإضافة على ذات الشيء.

فجرد الظاهرة من التاريخ بل وتاريخها الخاص أو كما توصف عند بعض الباحثين ذلك الطرد لكل ما هو تاريخ حتى يرجع بالظاهرة إلى (العيان الفردوسي) أي طرد كل بذور السقوط التي دفعت بالظاهرة خارجاً عن فردوسها، وأكثر من ذلك هو فصل أنية الشيء عن ماهيته، وتعليق وجود الشيء، إذ هو ليس من صلب ماهية

---

[١] انظر مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية ــ د. انطوان خوري ــ ص٧٢-٧٧.

[٢] انظر حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٢٠٦-٢١٠ ــ وانظر مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية ــ ٧٦-٩١.

الشيء ولا يدخل في تعريفه، وهوسرل لايعني إنكار الوجود أو التاريخ وإنما هـو تعليقه فقط[١].

واجه المنهج الظاهراتي انتقادات من قبل عدد من الباحثين منها:

١- أنها فلسفة مثالية لا تخرج عن المثالية الترنسندنتالية الأوروبية التي تعطي الأولوية للذات على الموضوع منذ ديكارت[٢] حتى كانط[٣]. وعليه ينطبق عليها ما يوجه إلى المثالية الأوروبية من نقد.

٢- لا يوجد فرق بين مثل أفلاطون وعالم الماهيات المستقلة عند هوسرل، كما قيل إنها فلسفة نظرية تحول العالم إلى فكرة أو مثال أو لوجوس.

٣- أنها فلسفة مغلقة على (الأنا) لا تستطيع الخروج منه إلى العالم الخارجي الذي وضعته بين قوسين، ولذا فالظاهريات منهج على غرار الإشراق في الفلسفة الصوفية، يمكن أن يكون شخصياً لا يمكن تقييمه في دائرة عامة، فهي ذاتية شخصية أو فردية روحية.

٤- أنها فلسفة قائمة على أحكام سابقة مثل رفض الاتجاه الطبيعي، اعتبار الشعور مركز الكون، وجعل مضمونه من خيال وتذكر مضموناً واقعياً.

٥- لا تتولى الفينومينولوجيا تفسير الأشياء بل تتصل بممارسة وصفها من خلال الكنة وليس الظاهر، ويتمثل دور الفينومينولوجيا في اكتشاف الجوانب غير المكشوفة في الظواهر وخاصة تلك التي تنطوي على أبعاد متعددة.

وهذا يفسر إقبال بعض الباحثين في الدراسات الدينية على هذا المنهج أو الاتجاه، ذلك أن سياق التفسير يستند على سياق الوصف، ولذا فإن أي ثغرة في الوصف تؤدي إلى إخفاق التفسير.

---

[١] انظر مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية ــ ٨٠-٨٣.

[٢] رينيه ديكارت، فيلسوف فرنسي ورياضي، ومن أشهر ما عرف به (شكه)، والذي ادعى أنه أوصله إلى اليقين، توفي سنة (١٦٥٠م).

انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ــ ص١٨٤ ــ وانظر مقدمة في علم الاستغراب ــ الدكتور حسن حنفي ــ ص١٨٢.

[٣] Oxford concise Dictionary of Christian Church,p456

٦- مما يترتب على الفقرة السابقة تكون نتيجة هذا المنهج في الدراسات الدينية فرضيات تتصل بسياق الاكتشاف، وتظل تتطلب الانتقال إلى سياق التقييم والتبرير، حيث تأتي أدوات التجربة لتدعم تلك الفرضيات أو تدحضها[١].

استخدم المستشرق الفرنسي هنري كوربان المنهج الظاهراتي في أبحاثه في الفكر الصوفي والشيعي، إذ تأثر كوربان في زيارته إلى ألمانيا بالفلسفة الظاهراتية وهو أول من قدم هيدجر تلميذ هوسرل إلى اللغة الفرنسية[٢].

ويعرف كوربان الفينومينولوجيا بأنها "كشف عن أمر خفي غير ظاهر واستخلاصه من أمر ظاهر" ودور الباحث بناءاً على رأي كوربان، تجاوز الظواهر والتوصل إلى البواطن[٣].

سعى كوربان إلى تقديم قراءة ظاهراتية للتشيع والتصوف الإشراقي مستلهماً أفكار هوسرل، وهو يرى أن مصطلح كشف المحجوب في التراث العرفاني ومصطلح التأويل الوارد في القرآن، يدلان على الظاهريات ذاتها.

سيطر هذا المنهج على فكر كوربان وجعله محصوراً في داخله، ووجهت انتقادات شديدة إلى كوربان في تناوله الفينومينولوجي للتصوف والتشيع على حد سواء.

فاعتنى بالباطن وسعى إلى سبر أغواره بعد (تقشير) وتأطير كل أثر ظاهري من خلال قراءات النص الديني سواء عند بعض اللاهوتين النصارى أو بشكل خاص عند الفلاسفة المسلمين، ومن خلال غلاة الشيعة وتأويلاتهم لمعاني الكتاب (الإمام)، وعند غلاة الصوفية الغنوصية من خلال الولاية والولي[٤].

يقول الدكتور على سامي النشار "لم يكتب كوربان التاريخ الصحيح للفلسفة الإسلامية ولا التصوف بقدر ما وضع نظرياته هو وآراءه ونزعته المسيحية.. ولاشك أن تطبيق المنهج الظواهري على التصوف يغني دراسة الفكر الصوفي، ويقدم لنا أبحاثاً

---

[١] انظر حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ــ الدكتور حسن حنفي ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٢٤٠ ــ وانظر مناهج البحث في الدراسات الدينية ــ أحد فرامرز قرامكلي ــ ص٣٣٢ و٣٤٠.

[٢] انظر History of Islamic philosophy, vol2, p1150 وانظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ هنري كوربان ــ تقديم بيارلوري ــ ص٦ ــ وانظر موسوعة المستشرقين ــ ٤٨٣.

[٣] مناهج البحث في الدراسات الدينية ــ ص٣٣٨.

[٤] History of Islamic Philosphy-vol-2- p1150.

فاتنة، ولكن تطبيقه لدى كوربان أدى إلى وقوعه في تصورات غريبة بل بعيدة عن الفكر الشيعي أو عن الفكر الصوفي"[١].

كما وجه الإمام الشيعي موسى الصدر جملة من الانتقادات من خلال مراجعته كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية، يقول "الظاهر والباطن من أهم النقاط التي يثيرها الأستاذ المؤلف... فقد أسهب في هذا الأمر وجعله أساساً لكثير من أبحاثه ومنطلقاً لمجموعة من استنتاجاته... والحقيقة أن الباحث في الأحكام الإسلامية والمفسرين للقرآن الكريم، لا يعتمدون غالباً على أسلوب الرمزية ولا يأخذون بالظاهر والباطن.." [٢].

ويقول الدكتور حسن حنفي "لم يحاول كوربان دراسة موضوعة ــ السهروردي وحكمة الإشراق ــ دراسة فلسفية خالصة مع أنه يشير كثيراً إلى جدوى ذلك... وهو يحاول إعادة بناء نفسه كما هو الحال عند هوسرل وبرجسون، ومعظم الفلاسفة المعاصرين"[٣].

إن هذا المنهج في أخص مميزاته يقدم على (القصدية) [٤] والتي تعني اتجاه الإنسان دائماً في العالم الخارجي، ووجود تعلق دائم بينه وبين العالم[٥].

والقصدية عند هوسرل هي "الأساس الأعمق لا مكانية المعرفة والعلم"[٦]. وعليه فدلالة الفينومينولوجيا هي "العملية التي تبرز بها الأشياء التي تكون منا موضوع النظر كما لو كنا نحصرها بين أقواس، مهما يمكن نوع تلك الأشياء"[٧].

ويشترط أن تكون العناصر المقصودة للموضوع تكون (وحدة عضوية) يؤثر بعضها في بعض دون الزعم غير المبرهن عليه بوجود أولوية عنصر من تلك العناصر على سائر العناصر الأخرى بصفة دائمة[٨].

---

[١] نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ ٣/٢٥-٢٦.

[٢] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ تصدير الإمام موسى الصدر ــ ص٢٠.

[٣] حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٢٠٠.

[٤] مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية ــ ص١٨٦.

[٥] نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ ٣/٢٦.

[٦] مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية ــ ١٨٧.

[٧] الموسوعة الفلسفية المختصرة ــ ص٥١٠.

[٨] نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ ٣/٢٦.

وهذه مشكلة كوربان في تناوله لهذا المنهج ومشكلة غيره من المستشرقين كمـــا أن هذا المنهج بمميزاته الوصفية وترك التفسير لمعطياته مكنت كوربان من قراءة الفكر الصوفي قراءة هرمنيوطيقية تكفل لآراءه بالخروج وفق معطيات الظاهرة، الظـــاهر منها والمستتر كما أن كوربان ابن بيئته تتلمذ على مـــا تتلمـــذ عليـــه غيـــره مـــن المستشرقين فهم "يصيغون في أذهانهم فكرة معينة، ويبدؤون فـــي تـــصيّد الأدلـــة لإثباتها، وحين يبحثون عن هذه الأدلة لا تهمهم صحتها بمقدار مـــا يهمهـــم إمكـــان الاستفادة منها لدعم آرائهم الشخصية، وكثيراً ما يستنبطون الأمر الكلي من حادثـــة جزئية، أو أنهم يدخلون بشخصياتهم وآرائهم وأهوائهم.. ويطلون من نافذتهم الخاصة فيلقون ظلالات معينة تغير معالم الصورة الأصلية"[١].

وهذا يحفز كوربان وغيره من أتباع المنهج الظاهراتي، فتحول فرضية البحث إلـــى هاجس عند الباحث، يمثل دافعا نفسيا لا يرى الباحث من خلاله إلا حاجته فقط.

[١] الغزو الثقافي في المجال التاريخي ــ الدكتور عبدالحليم عويس ــ مجلة المسلم المعاصر ــ عدد٤٧-١٤٠٦ ــ ص٥٣.

المطلب الثالث: المنهج الوصفي:

الوصف في مناهج البحث هو "التساؤل حول أحكام الشيء وخواصه وآثاره وأبعاده ومستوياته. ولا نتساءل في هذا المنهج حول الماهية ومقارنة المفهوم، بل يتصل السؤال هنا بما يقترن بالأشياء ويرافقها"[١].

والوصف يقتصر على وصف الظواهر فقط[٢]، ويرتبط المنهج الوصفي بالمنطق من جهة، وبالمنهج الظاهراتي من جهة أخرى.

وقد تناول بعض المستشرقين التصوف وخاصة نواحيه التاريخية من خلال إسقاط المنطق الوصفي العلماني، وقرأت شخصيات بعقليات متعددة فالحلاج كان نصرانياً بل تجسيداً جديداً للمسيح الأسطوري عند ماسينيون[٣]، وهو أشبه ما يكون بالقرمطي عند نكلسون[٤]، شيعياً عن كوربان[٥].

وبذا قدم المستشرقون صوراً خيالية، هي أبعد ما تكون عن الحقيقة، وهكذا تتعدد المظاهر[٦] سواء كانت الشخصية أو الفكرة صالحة أو فاسدة منحرفة.

أما في دراسة التصوف فيقع المنهج الوصفي على دراسة التصوف على أنه ظاهرة من الظواهر الجزئية، كتصوف عام، مشترك بين مختلف الجماعات الإنسانية[٧].

ويقترب المنهج الوصفي من الموضوعي في الأخلاق فهو "الذي يقرر أن القيم الأخلاقية نسيج وحدها، وأنها مستقلة عن آراء الأفراد وسلوكهم"[٨].

ويقف المنهج الوصفي عند حدود الظاهر وملابساته وعوارضه دون سبر أغواره والبحث في ماهيته وذاتيته، وهو بذلك يكون معاكساً للظاهراتية والتي تبحث في الكنه بدلاً عن الظاهر. كما يمكن أن يتناول سياق الوصف، شتى الأمور التي تتصل

---

(١) مناهج البحث في الدراسات الدينية ــ ص١٩٢.

(٢) المعجم الفلسفي ــ ٢/٤٩٤.

(٣) آلام الحلاج ــ ص٤٩٦.

(٤) Encyclopedia of Religion and Ethics-vol-VI-p.481.

(٥) انظر الشيعة الاثنا عشرية ــ ص٣٨ ــ وص١١٤.

(٦) انظر الغزو الثقافي في المجال التاريخي ــ الدكتور عبدالحليم عويس ــ العدد ٤٧ ــ ص٥٤-٥٥.

(٧) انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ الدكتور ــ علي سامي النشار ــ ٢٣/٣٠.

(٨) المعجم الفلسفي ــ ٢/٤٤٩.

بظهور الفكرة أو النظرية ومنشئها، والأبعاد النفسية والشخصية والأحوال الاجتماعية، والمكانة التاريخية، والظرف السياسي، والثقافي والاقتصادي، ويمثل كتاب آلام الحلاج تمثيلاً صريحاً لهذا المنهج.

إلا أن المشكلة لم تكن في المنهج وإنما في المنطلق الذي بدء المستشرق فيه أبحاثه، سعى ماسينيون من بداية كتابة إلى آخره نحو هدف واحد هو أن الحلاج تجسيد جديد للمسيح، كما سعى نكلسون وأربري إلى تصوير التصوف الإسلامي جزء من تصوف عام[١].

إن الدارس للتصوف ليدرك وجوده ظاهرة بين الشعوب المتدينة سواء ديانة سماوية أم وضعية، ولكن لكل تصوف خصائصه وصفاته التي تميزه عن غيره، بل إن رجال التصوف في الدين الواحد يتفاوتون في تناولهم للتصوف كمنهج حياة.

إن الدافع لتتبع هذا المنهج في التصوف الإسلامي يحمل في حناياه بذور فتنة "فدعوى أن التصوف لغة عالمية، هي من أخطر الدعوات، وأشدها فساداً، وأبعدها عن مفهوم الإسلام، وهي ما يقول به أصحاب وحدة الوجود، والتي يروج لها الإستشراق الذي دعا إلى انبعاث الفكر الفلسفي الصوفي في العصر الحديث"[٢].

وقد وجه للمنهج الوصفي النقد فكما يؤخذ على المنهج الظاهراتي اعتناءه بما وراء الظاهرة، والقصدية، فكذلك يؤخذ على المنهج الوصفي السطحية وإهمال ذاتية الظاهرة.

كما أن المنهج الوصفي يستند في قيامه كمنهج على الوثائق والمصادر والمراجع بوصفها معلومات في عملية البحث، ولذا فلابد من خضوعها لنقد وتقييم دقيقين، ويستخدم نمطين من النقد هما الداخلي والخارجي، إذ يتولى النقد الخارجي تقييم صحة المعلومات ودقتها، بينما يعمل النقد الداخلي على تحديد أهلية المعلومات ومدى كونها مناسبة للبحث[٣].

---

[١] انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ ٢٤/٣.

[٢] المؤامرة على الإسلام ــ أنور الجندي ــ ص٦٩.

[٣] انظر مناهج البحث في الدراسات الدينية ــ ص٢٨٤ ــ وانظر المستشرقون والتصوف الإسلامي ــ محمد السرغيني ــ ضمن المغرب في الدراسات الإشراقية ــ ص١٥٠.

إلا أن هذين النقدين يفقدان ميزتهما حين تفقد عند الباحث الموضوعية والتجرد عن المواقف والرؤى الشخصية، بل إن إمكانية تحقيقها ما تزال مثاراً للجدل في فلسفة التاريخ[١].

[١] انظر مناهج البحث في الدراسات الدينية ــ ص٢٨٥ ــ وانظر مناهج البحث في الإسلاميات لدى المستشرقين وعلماء الغرب ــ محمد البشير مغلي ــ ص٢٦٧.

المبحث الثاني: موقف المستشرقين من حدود دراسة التصوف:ـ

المطلب الأول: الحدود التاريخية:

تناول المستشرقون في دراستهم للتصوف الحد التاريخي، سواء جعلوا التصوف انعكاساً للتاريخ الحضاري لحقبة ما، فجعلوا التاريخ هو الأصل والفكر هو الفرع، أو منهم احترم التعاقب الزمني فضمن تساوق القبلية والبعدية مما يجعل التاريخ تابعاً للفكر، أو تناول التاريخ بشكل جزئي في سبيل تأريخ الأفكار فيصبح التاريخ عبارة عن زمان[١].

هذه الأوجه للدراسة التاريخية من قبل المستشرقين ليست مقصورة على دراسة التصوف، وإنما في دراسة كل ما يتعلق بالإسلام والمسلمين فاستخدمت في دراسة القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والفقه الإسلامي والتاريخ والأدب، والأوضاع الاجتماعية والسياسية وغيرها.

وتكمن المشكلة في تلك المحاولات في "إعادة النظر في قراءة الحركة التاريخية والتقويم لمسيرة المجتمع الإسلامي خلال العصور المتطاولة، جاءت مرتهنة للمنهج وللثقافة الغربية، والتي تأتي وفق التقسيمات الزمانية والمكانية، والنوعية للمجتمع الأوروبي، في محاولة تعسفية لإنزال مسيرة المجتمع الإسلامي في القوالب والمناهج التي أسست لدراسة تاريخ المجتمعات الغربية"[٢].

نشأ المنهج التاريخي في الفكر الأوروبي تحت ظروف خاصة، وقد نشأ المستشرق في بيئة دينية يكون البحث فيها بالمنهج التاريخي بحثاً خصباً كما في دراسة المسيحية، "فدراسة المسيحية بمنهج تاريخي تكشف عن تلك العناصر المكونة لهذه الديانة أو المؤثرة في نشوؤها كالبابلية والآشورية والغنوصية والشرقية"[٣].

---

[١] انظر المستشرقون والتصوف الإسلامي ــ محمد السرغيني ــ ص١٤٣.

[٢] رؤية في منهجية التغيير ــ عمر عبيد حسنة ــ ص١٢٨ ــ بتصرف يسير.

[٣] انظر حكمة الإشراق والفينوفينولوجيا ــ حسن حنفي ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص١٩٨ ــ وانظر على سبيل التوسع مقدمة في علم الاستغراب ــ الدكتور حسن حنفي ــ ص٤٧٤ ــ وانظر فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ــ لويس جارديه ــ قنواتي ــ ٢٨٠/٢ وما بعدها.

لقد شهد التاريخ الإسلامي ظهور آراء، وأفكار، وفرق، وممارسات متنوعة، بل إن بعض هذه الأفكار جاء نبتاً خارجاً عن الإسلام، إذا وزن بموازين الكتاب والسنة، وبالرغم من وجود مثل هذه النبتات الشاذة في المجتمع، والتاريخ الإسلامي، إلا أنه لا يمكن أن تكون هي الإسلام[١].

فيأتي المستشرق يعمم منهجه التاريخي الذي تناوله في دراسته النصرانية وتطوراتها ومؤثراتها، ليطبقه على الظواهر الفكرية الإسلامية التي هي ظواهر (مثالية)، وليست ظواهر مادية، أي أنها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية، مثل حكمة الإشراق أو وحدة الوجود أو الحلول والاتحاد، وبذا أصبح التاريخ هو الوحيد الذي يفسر نشأة الظواهر وتطورها، وبالتالي يتحول كل شيء إلى ظواهر تاريخية حتى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وما نزل عليه من الوحي، ويذكر نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام مع أنبياء الفرس وحكمائهم، وهكذا تضيع النبوة الإسلامية مع الديانات التاريخية. فغلاة الصوفية فلاسفة ورجال سلوك قالوا بالإلهام والكشف ومنهم من زعم الاتصال بالروح القدس؛ ولا فرق عند المستشرق بين الإلهام والنبوة كما أن المستشرق لا يؤمن أصلاً بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فلا يتحاشى أن يجعله من حكماء الشرق القديم، إن المنهج التاريخي بظاهره المحايد يقوم على فكرة مسبقة وعلى تمييز حضاري وتعصب ديني[٢].

وهذا يعني أن توظيف الحد التاريخي في دراسة الظاهرة الفكرية عند المستشرق تتضمن تحويل الظاهرة إلى كائن تاريخي محض، إن الظاهرة أو الفكرة التي يدرسها المؤرخ، هي أمر تاريخي، ولكن الاقتصار على الجانب التاريخي فقط يوحي للباحث ويوهمه بأن الموضوع ليس سوى وجود تاريخي، مما يؤدي إلى إهمال أو تجاهل الجوانب الأخرى، وهذه الاختزالية في التاريخ تفترض أن الظاهرة لا تمتلك هوية سوى كونها أمراً تاريخياً، هذه الاختزالية في التاريخ تظهر خطورتها

---

[١] انظر رؤية في منهجية التغيير ــ عمر عبيد حسن ــ ص١٤١.

[٢] انظر حكمة الاشراق والفينومينولوجيا ــ الدكتور حسن حنفي ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص١٩٨-١٩٩.

في الدراسات الدينية. ذلك أنها تعني أن الدين والظواهر الدينية لا تمتلك سوى هوية تاريخية الأمر الذي يعني بدوره إنكار قدسية الدين[١].

هذه الفكرة انبثقت من فكرة مسبقة آمن بها الغرب ومنهم المستشرقون أن الشرق هو أم الديانات وبداية انطلاقها، وهي تتضمن عنصرية فاشية إذ يصور الشرق وبما فيه العالم الإسلامي أنه المرحلة الشرقية الأولى في تطور البشرية وأنها "مرحلة تمثل الجهل والخرافة، والتعصب والسحر، والدين والتجريد أو المادية أو كلاهما معاً في مقابل العلم والعقل والتسامح والتنوير والذاتية، وهي سمات حضارة الغرب، وكأن الإنسانية تخرج من الظلام إلى النور ومن الجهل إلى العلم ومن الخرافة إلى العقل..." [٢].

وحتى في أحسن الأحوال للباحث الغربي الساعي إلى الحياد العلمي فإنه "يعجز عن فهم روح التاريخ الإسلامي وأسراره، وذلك لاختلاف في وجهة النظر بين الفكر الإسلامي، والفكر الغربي، إذ يعمد الفكر الغربي إلى تجزئة الكون، والطبيعة، والفصل بين الله والعالم، وبين العلم والدين"[٣].

ولكن إذا كانت هذه الدراسة التاريخية تقوم على أساس الانتقائية وفق أهداف معلنة أو غير معلنة في سياق البحث الأكاديمي فان التاريخ يكون معول هدم ووسيلة تشويه.

---

[١] انظر مناهج البحث في الدراسات الدينية ــ أحد فرامرز ــ ٢٩٠ وما بعدها ــ وانظر رؤية في منهجية التغيير ــ ص١٢٩.

[٢] مقدمة من علم الاستغراب ــ الدكتور حسن حنفي ــ ص٤٨٣.

[٣] أخطاء في المنهج الغربي الوافد ــ أنور الجندي ــ ١٥٣ بتصرف يسير.

المطلب الثاني: حدود مدارس التصوف:

لعل من أهم الأسباب التي دفعت بعض المستشرقين إلى دراسة التصوف في حدود المدارس، كان الحافز ورائها إذكاء نار الشعوبية في العالم الإسلامي.

فأغلب من انطلق من هذا الحد كانوا "يرمون إثبات القدرة للمحيط الجغرافي على خلق الفكر، فكأنه ذو تأثير على مجرياته"[١].

وفي مجال التصوف تركز الاهتمام بالمحيط الجغرافي الفارسي وذلك في سبيل مهاجمة العرب والعربية، لإحياء الثقافة الفارسية القديمة، وتقليل شأن الثقافة العربية وإظهارها وكأنها غير وافية بحاجة الشعوب والعصر[٢].

وقد وجد المستشرقون في عدد من الرجال مدخلاً إلى تأكيد خصوصية الحد الجغرافي أو المدرسي فالبسطامي والحلاج والسهروردي قد ولدوا في فارس.

وقد تناول المستشرق هنري كوربان شخصية السهروردي للوصول لهدف محدد هو دعوى تفوق الفرس على العرب أو تفوق الفكر الشيعي المتحرر على السني المنغلق. وهذا ما دفع بعض الباحثين العرب إلى التحذير من تأصيل هذا النسب الفارسي يقول الدكتور أبو ريان "الدروس التي وعيناها جيداً عن تيار الحركة الشعوبية، وآثارها المدمرة على الصعيد الإسلامي، كان يجب أن تكون سبباً لإثارة الشك أو على الأقل الحذر من أمثال هذه الدعوى"[٣]. وهو يقصد الأصل الفارسي للاشراقية عند السهروردي.

إلا أن هذه الدعوى ما تلبث أن تتداعى بوجود نفس الأفكار عند شخصيات أخرى عربية، وذلك مثل ابن الفارض في مصر، وابن عربي وابن سبعين في الأندلس.

وسعى المستشرق الإنجليزي براون إلى البحث في التصوف الفارسي باعتباره فارسياً فقط، في كتابه تاريخ الأدب في إيران إلا أن هذه الفكرة أثبتت فشلها أمام تدفق آثار ابن عربي على الفكر الفارسي الصوفي وتغلغلها فيه وفي التصوف

---

[١] المستشرقون والتصوف الإسلامي ــ محمد السرغيني ــ ص١٤٤.

[٢] انظر المؤامرة على الإسلام ــ أنور الجندي ــ ص١٠٨.

[٣] الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٤٢.

الإشراقي بالذات، كما قام كثير من غلاة صوفية فارس بشرح فصوص الحكم لابن عربي مرات عدة[1].

كما سعى بعض المستشرقين إلى تأكيد دور المدرسة وتأثيرها في الفكر الصوفي في الغرب الإسلامي في الأندلس وذلك من خلال شخصية ابن مسرة ودورها في صياغة فلسفة ابن عربي.

تبنى هذا الرأي المستشرقون الأسبان منهم اسين بلاثيوس في كتابه (مدرسة ابن مسرة) وأنجيل بلانثيا[2].

وقد فند هذا الرأي الدكتور أبو العلا عفيفي ووجه النقد لدراسة أسين بلاثيوس فقال: "ما لدينا من المعلومات عن ابن مسرة وأتباعه لا تكفي أن نستخلص منها فكرة واضحة عن مذهبهم إذا كان لهم مذهب خاص عرفوا به، ولكن الأستاذ بلاثيوس أبى إلا أن ينسب إليهم مذهباً سماه (بمذهب ابن مسرة ومدرسته) [3].

أدرك المستشرقون في تناولهم للفكر الصوفي العجز عن استخلاص مميزات محيط عن محيط، فما يسميه المستشرقون تصوفاً فارسياً هو في الحقيقة تصوف في مجتمع إسلامي ظهر في فارس كما ظهر في مصر، والعراق، والمغرب والأندلس. مما حملهم على تعليل ذلك أن إطلاق اسم المدرسة إنما هو إطلاق بالتجوّز للدلالة على فئة معينة من المفكرين في محيط جغرافي معين[4]، وهذا مردود عليهم أيضاً إذ أن أغلب رجال التصوف لا يكادون يثبتون في موقع جغرافي واحد وأخص صفاتهم السياحة فالسهروردي المقتول انتقل من فارس إلى الشام، وتنقل ابن عربي في العالم الإسلام من الأندلس إلى المغرب العربي ثم مصر ثم مكة المكرمة ثم قونية ثم دمشق وكذلك ابن سبعين، وقد خلفوا في كل مكان حلوا فيه تلاميذ ومريدين ومدارس.

---

[1] انظر فصوص الحكم والتعليقات عليه ــ الدكتور أبو العلا عفيفي ــ ٨/١ ــ انظر مقدمة في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ الدكتور أبو العلا عفيفي.

[2] انظر تاريخ الفكر الأندلسي ــ ص٣٣٢.

[3] من أين استقى محي الدين ابن عربي فلسفته التصوفية ــ مجلة كلية الآداب ــ المجلد الأول ــ الجزء الأول ــ ١٩٣٣ ــ ص١٤.

[4] انظر المستشرقون والتصوف الإسلامي ــ محمد السرغيني ضمن المغرب في الدراسات الاستشراقية ــ ص١٤٤.

المطلب الثالث: الحدود المذهبية:

المذهبية "هي المنظومة الكلية المنبثقة من دين، أو مبدأ ما، المتعلقة بالإنسان والوجود والحياة"[1].

وهي تقابل اللفظة الإنجليزية (Ideology) وتعني (مجموعة نظامية من المفاهيم في موضوع الحياة أو الثقافة البشرية، وهي النظريات والأهداف المتكاملة التي تشكل قوام برنامج سياسي اجتماعي، مذهب"[2].

المذهب الذي انطلق منه أغلب المستشرقين في تناولهم للتصوف كان المذهب الباطني الإسماعيلي، أو بعبارة أدق هو المذهب الثوري الخارج على الإسلام الممثل في السنة والخلافة الإسلامية.

"إن المتقصي لخلفيات نشر المستشرقين لنوع معين من (التراث) كالفرق القديمة، والفكر الباطن، والشعر الماجن، والفلسفات الغنوصية، والتصوف الفلسفي، وتلميع أعلام منكورة في تاريخ الفكر الإسلامي، لايألوا جهداً في معرفة أي هدف يستهدفون من وراء ذلك وأي غرض يبيتون"[3].

فمن ناحية يظهر أن تخصص عدد هائل في التصوف بكافة أنواعه اشراقي، سلوكي، أو فلسفي أمثال ماسينيون، وبلاثيوس، ونكلسون، وبراون، واربري والعمل على إبراز الحلاج ثائراً معاديا للدولة، وابن عربي داعية وحدة الوجود، وابن سبعين زعيم الوحدانية في العالم الإسلامي، في ثوب تصوفي ملفق مشبوه، إلا لإدراكهم مدى إمكانية المغالطة في التصوف وغلاته، من جهة وإمكانية مهاجمة أهل السنة والجماعة من خلاله.

حاول هنري كوربان ومن خلال بحوثه في التشيع عامة والباطنية خاصة مناوءة أهل السنة، ومن أجل ذلك عمد إلى إبراز مزايا مقابلة الشيعي إبرازاً قصد به إلى

---

[1] مناهج البحث في العقيدة الإسلامية ــ الدكتور عبدالرحمن الزنيدي ــ ٢٣٩.

[2] المورد ــ منير البعلبكي ــ ص٤٤٧.

[3] صفحات مضيئة من تراث الإسلام ــ أنور الجندي ــ ص١٦٨.

ذكر إسهاماته في تاريخ الحضارة الإسلامية، وإلى ذكر تفتحه على المذاهب والنحل الآسيوية، على عكس مقابلة السني الذي كان منطوياً على نفسه، مما جعله ينتج فكراً عقدياً غير قابل لا للأخذ ولا للعطاء[1].

كما حاول ماسينيون إبراز دور غلاة الصوفية والحلاج بوجه خاص في تزعم نقابات الطبقات الكادحة الفقيرة الثائرة، وهم جماعات من الفرس والعبيد الآبقين وأخلاط من الزنادقة والمنحلين أخلاقياً كونوا فيما بعد تركيبة القرامطة[2].

تضمنت كتابات المستشرقين في دفاعها عن الباطنية والقرامطة والزنج اعتبار هذه الحركات الضالة دعوات إصلاحية، وتصورها على أنها ثورات قامت باسم الإسلام.

إن تبني المذهبية في دراسة التصوف وأخذ الجانب الشيعي ليدل على البحث الدؤوب للمستشرق عن وسيلة محاربة الإسلام، فهم "يجعلون الفكر الشيعي والإسماعيلي بوجه خاص فكراً إيرانياً شرقياً يمتاز بما يمتاز به، لأنه استطاع التحرر من نطاق الإسلام الرسمي، فحكمة الإشراق في رأيهم هو رد فعل طبيعي من الشيعة الإسماعيلية ضد إسلام أهل السنة، وهكذا يجعلون الشيعة هم الأصل، والإسلام هو الفرع، وأن الإسلام الشيعي هو الإسلام الروحي الكامل ويرون في السهروردي حتمية جمود أهل السنة، وتعصب صلاح الدين الأيوبي"[3].

---

[1] انظر المستشرقون والتصوف الإسلامي ـ محمد السرغيني ـ ص١٤٤.

[2] انظر ألام الحلاج ـ ص١٩٥ ـ و٢٤٥, و٢٦٠ ـ وانظر الصلة بين التصوف والتشيع ـ ص٣٧٠ ـ وانظر المؤامرة على الإسلام ـ أنور الجندي ـ ص١٨٨ ـ انظر الغزو الثقافي في المجال التاريخي ـ الدكتور عبدالحليم عويس ـ مجلة المسلم المعاصر ـ العدد ٤٧ ـ ص٦٣.

[3] حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ـ الدكتور حسن حنفي ـ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ـ ص١٩١-١٩٢.

وليس من أسباب إلا أن المستشرق متعاطف مع الشيعي، وغلاة الـشيعة أخـصب أرض لإنشاء الفرق الدينية، والاتجاهات الموالية للاحتلال الغربـي، كالقاديانيـة[١] والبابية[٢] والبهائية[٣].

وقد ذكر الدكتور النشار عن المستشرق البريطاني بروان أنه كان مبعوثاً إلى فارس جاسوساً للحكومة الإنجليزية، ومنها استطاع أن يثير الحركة البابية، وما أعقبها من حركة البهائية، ولاشك أن الباب والبهاء كانا تلميذين له، علمهما الكثير من عناصر مذهبهما، وقد ثبت أن الأقدس وهو كتاب البهائية الديني قد استند على مجموعة كتب محي الدين بن عربي[٤].

[١] فرقة خارجة عن الإسلام تنتسب إلى غلام أحمد القادياني نسبة إلى قاديان في الهند، ادعى نزول الوحي عليه ثم زعم أنه المسيح المنتظر، قامت بينه وبين مسلمي الهند منازعات ومناظرات، توفي سنة (١٩٠٨م).
انظر القاديانية والبهائية ــ الشيخ محمد الخضر حسين ــ ص٢٤.

[٢] البابية نحلة أسسها ميرزا علي محمد الملقب بالباب، بجنوب إيران، ادعى أنه المهدي المنتظر، قامـت بينـه وبين علماء إيران مناظرات، فحكم بكفره، فأعدمته الحكومة الإيرانية سنة (١٢٦٥هـ).
انظر القاديانية والبهائية ــ الشيخ محمد الخضر حسين ــ ص٦.

[٣] البهائية نسبة إلى ميرزا حسين علي الملقب بالبهاء، أحد أتباع ميزار علي محمد الباب، هرب إلى بغداد بعـد أن اعدم الباب، قامت بين البابية والشيعة في العراق شقاق نفت على أثره الحكومية العثمانيـة البـابين إلـى الاستنانة ثم انقسمت الفرقة إلى فرقتين متحاربتين اضطرت الحكومة العثمانية إلى نفي البابين أتباع البهاء إلى عكا في فلسطين والفرقة الأخرى المنسوبة إلى أخي ميرزا يحيى الملقب (صبح أزل) ــ إلى قبرص، ألفـت البهائية مؤلفات في عقائدهم وعملت على نشرها.
انظر القاديانية والبهائية ــ الشيخ محمد الخضر حسين ــ ص٦.

[٤] انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ ٢٤/٣.

المطلب الرابع: حدود التأويل الرمزي:

يمثل التأويل والرمزية محوراً رئيسياً في صياغة الفكر الصوفي وقد أدرك المستشرقون هذه المزية في هذا الفكر، وما ينضوي تحتها من وسائل وقنوات تتسرب من خلالها عمليات الهدم والتشويه في تقديم الإسلام للغرب أو وسيلة لزعزعة الثوابت الدينية من خلال رموز صوفية تحتمل عدة معاني[1].

بل إن من المستشرقين من لم يهتم بالتصوف إلا من حيث تناوله آيات القرآن الكريم وتفسيرها تفسيراً رمزياً، كالمأثور عن ابن عربي وغيره إذ بتعدد الكلمة في الآية القرآنية عن معناها ودلالتها وترققها حتى تصبح شفافة يمكن تحميلها أقصى أساليب الترميز التواءً، بحيث يمكن أن تصاغ التجربة الصوفية مما يسهل معه تحولها إلى تجربة عبر عنها جفر الباطنية وهذا ما سعى إليه المستشرق العراقي بولس نويا[2].

يقول الدكتور محمد كمال جعفر "كما تبنى الشيعة والإسماعيلية الفكر القبالي للحروف معتبرين أن أجزاءه المقطعة التي تفتح بها السور تطابق نظام أئمتهم، كذلك تبنى الصوفية هذا الفكر ليطبقوه على نظام الوجود نفسه، أو ليقيموا عليه نظاماً تدريبياً روحياً ونظرياً، كتب له أن يسود حقبة طويلة من الزمن"[3].

إن دراسة التصوف من خلال التأويل والرمز يعطي المستشرق فضاءاً أوسع وأرحب، يستطيع المستشرق أن يرتكب فيه أنواع المغالطات والتجنيات على الإسلام ديناً والمسلمين مجتمعاً، بل وحتى على التصوف المعتدل و المنحرف. إن التجربة الصوفية لا تخضع لقانون العقل ولا التحقيق فلا تصدق ولا تكذب، وما يستولي على التجربة الصوفية من فيوضات ومكاشفات ومواجيد، وتخلى وتجلى وجمع وفرق وفناء و اصطلام، لا سبيل إلى تحليلها أو تفسيرها، فإذا ربطت بنصوص الوحي وعمد إلى آيات القرآن الكريم لتتجلى من خلالها التجربة الصوفية وتتبني الإشارة

---

[1] انظر آلام الحلاج ــ ماسينيون ــ ص٤٨٩ ــ وانظر تاريخ الفكر الأندلسي ــ بالنثيا ــ ص٣٨١ ــ وانظر الأبعاد الصوفية ــ اناشميل ــ ص٣١٩ ــ وانظر الغزالي ــ كاردوفو ٢٢٩-٢٣٠ ــ وانظر تاريخ الأدب في إيران ٢٢٨/١-٢٢٩ ــ وانظر الدين ــ ويكنز ــ ضمن تراث فارس ــ ص٢١٦ ــ وانظر حضارة الإسلام ــ جرونباوم ــ ص٣٧١ ــ وانظر .Sufism- Arberry-p.99

[2] انظر Exegese corarique et Langage Mystique ــ وانظر الفصل الثاني من هذه الرسالة.

[3] من قضايا الفكر الإسلامي ــ ص١٩٧.

في مقابل التفسير يفقد الإسلام كل هويته ويبقى حرفاً واحد ومعاني متعـــددة بعـــدد الأنفس البشرية.

إن إدخال التغيير والتحريف على معاني آيات القرآن الكريم يعني إدخال التحريـــف على عقائد الإسلام وأحكامه بحيث يقع ذلك كله موقعاً قريباً من الأديـــان الأخـــرى، يؤدي هذا القرب إلى نسيان المسلمين وتجاهلهم حقائق دينهم الأصـــلية الـــصحيحة، وانتقالهم عنها إلى مفاهيم جديدة هي أقرب إلى الفكر المستسلم والقابل للتشكيل مـــن جديد.

الفصل الرابع
موقف المستشرقين من العقائد الصوفية

المبحث الأول: موقف المستشرقين من مصادر التلقي عند الصوفية.
المبحث الثاني: موقف المستشرقين من التوحيد عند الصوفية.
المبحث الثالث: موقف المستشرقين من الوحي والنبوة والأديان عند الصوفية.
المبحث الرابع: موقف المستشرقين من عقيدة العلم اللدني عند الصوفية.

المبحث الأول: موقف المستشرقين من مصادر التلقي عند الصوفية:

درس المستشرقون مصادر التلقي لأغراض وأهداف متفاوتة، فتارة بغرض تأكيد تفوق العناصر الأجنبية على العنصر العربي، وتارة بدعوى أن الإسلام امتداد للنصرانية، وأخرى لإبراز الفرق الغالية التي ظهرت في المجتمع المسلم. ومهما كانت الأهداف، فإن هذه الدراسات أكدت على أن غلاة المتصوفة قد تلقوا ثم صاغوا مجمل عقائدهم وعباداتهم وفق هذه الديانات.

مصادر التلقي الخارجية:

١- الفكر الفلسفي الوثني:

يقول فون كريمر "إن الفلسفة الأفلاطونية، وعلى الأخص في ثوبها الأفلاطوني الحديث كسبت أتباعاً من العرب... وهي بإدخالها أفكاراً دينية أجنبية في نظامها ساهمت إلى حد بعيد في تكوين آخر شكل اتخذه الإسلام بتأثير مذهب التصوف"[١].

ويقول جولد تسيهر "تخطو حركة التصوف على سبيل التدرج، صادرة عن الزهد البسيط المتخلي عن العالم، ماضية في طريق أفكار الفيض الإلهي المعروفة في الأفلاطونية الحديثة، وهو أحد منابع المعرفة عند الصوفية"[٢].

ويقول ماسينيون "غنم الحلاج في الأهواز معارف اليونانية وبخاصة الطب والكيمياء، رصيداً يصح استعماله من المصطلحات التقنية وبعضها فلسفية لكي يعرض المذهب الذي يدعو إليه والذي وجهه إلى التصوف وإدراك الباطن"[٣].

ويصور آسين بلاثيوس هذا التسرب إلى الفكر الصوفي ثم إلى العالم الإسلامي "بفضل ابن عربي نفذت الروح الأفلاطونية المحدثة والمسيحية في حياة الإسلام وأفكاره.. وفي أن يثير اسم أفلاطون والمسيح في نفوس بعض الأقليات الدينية المختارة أفكاراً وعواطف من أعلى طراز المثالية"[٤].

---

[١] الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية ــ ص١١١.

[٢] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٠١.

[٣] آلام الحلاج ــ ص١٨٨.

[٤] ابن عربي ــ ص٩٨.

وقد فصل نكلسون في اعتماد غلاة الصوفية على الفكر اليوناني، وخاصة الأفلاطونية المحدثة في صياغة عقائدهم فقال: "اتخذ الصوفية فلسفة الأفلاطونية المحدثة أساساً للتوفيق بين علم الكلام والفلسفة والتصوف، فإنهم أطلقوا على الله اسم "الواحد المطلق" الذي له وحده الوجود الحقيقي والواحد بهذا المعنى من اصطلاحات الأفلاطونية الحديثة، ثم اعتبروا الوجود الظاهر ــ العالم الخارجي ــ عدماً لا حقيقة له في ذاته، وإنما هو انعكاس الوجود الحق عليه"(١).

٢- ديانات الفرس:

اعتنى المستشرقون بدور ديانات الفرس في التأثير على مجمل عقائد الفرق الإسلامية، وما تسرب من تلك العقائد كاملة إلى المجتمع المسلم ظاهراً و متبدياً في فرق عدة من الغلاة كالصوفية الغالية والإسماعيلية و الاثنى عشرية ونحوها.

يقول دوزي واصفاً وضع المسلمين العرب خاصة في بداية الدولة العباسية، ومروراً بالعصر الذهبي للدولة "غير أن سهم العرب ارتطم بحجر، واضطروا للاعتراف ثانية وبصفة رسمية بسيادة الإيرانيين وتفوقهم... والحق أن ديمقراطية العرب قد تركت مكانها لعقائد الإيرانيين الاستبدادية"(٢).

ويصف فون كريمر هذه العقائد أنها مختلطة من الأفلاطونية الحديثة والعقائد المجوسية والمانوية يقول "تعرف المدرسة الأفلاطونية بين الشرقيين باسم الإشراقيين وأشهر أبطالها السهروردي، وقد نسج من مبادئ الأفلاطونية الحديثة مستعيناً بنظرية النور أو التألق وهي من مبادئ المجوسية أو على ما يحتمل من مبادئ المانوية فكرة عالمية، مبتكرة خيالية"(٣).

وقد أكد هانز شيدر هذا الامتزاج بين الأفلاطونية الحديثة والعقائد الفارسية "المجادلة التي نبذلها في هذا البحث وهي تخطيط صورة إجمالية لتطور فكرة شرقية قديمة تبنتها وكيّفتها الهيلينية حتى تكونت على نحو كلاسيكي نظري في الغنوص

---

(١) في التصوف الإسلامي ــ ص١٠٣.

(٢) تاريخ الإسلام ــ ص٢٢٨ ــ نقلاً عن تاريخ الأدب في إيران ــ بروان ــ الجزء الأول ــ البابان ٣-٤ ــ ص٤٨.

(٣) الحضارة الإسلامية ــ ص١١١ بتصرف يسير.

الإسلامي"[١]، ثم يقول "وفكرة الإنسان الكامل التي بلغت كمال نموها في الغنـوص الإسلامي إنما هي من خلق هذه الحضارة السحرية[٢]... وهـي تعـود فـي ختـام المطاف إلى صورة الإنسان الأول في التفكير الإيراني العتيق"[٣].

ويقول كوربان عن السهروردي المقتول وأثر العقائد الفارسية في فلـسفته وجملـة عقائده "يشهد السهروردي بأنه شاهد مشاهدة كشفت له المنبع الإشراقي الحقيقي، إنه نور العظمة الذي يسميه كتاب الابستاق[٤] (خرَّة بالفارسية) ودور هذا النور هو دور أولي في الفلك والأنثروبولوجيا المزدكيين... ويـشير الـسهروردي إلـى الكـائن النوراني الذي هو أول مقدم من الملائكة باسمه الزرادشتي بهمن"[٥].

٣- ديانات الهند:

يرجع فون كريمر أصل وحدة الوجود الصوفي إلى نظام الفدنتا الهندي يقول "هـذا التشابه الظاهري بين النظامين نظام الفدنتا ونظام التصوف العربي، والفارسي يؤكده التشابه الداخلي العظيم بينهما فكلاهما يتبعان مذهب وحدة الوجـود، وموضـوعهما اتحاد الإنسان بالله أي براهما، وهذا النظام نشأ بين الهنود في زمن متقـدم جـداً"[٦] ويذهب فون كريمر إلى تأثير البوذية في غلاة المتصوفة ويرى أنها استطاعت أن تحدث تغييراً في درجة التصوف الإسلامي الذي ينبع من الفدنتا، كما يرجع الفنـاء الصوفي والاتحاد بين العارف والمعروف إلى الأصول البوذية [٧].

أما بينيس فإنه يرجح فكرة الحلول في الفرق الإسلامية عامة إلى الهند يقول عن أحد فرقها "أنهم يعتبرون الحلول مقولة قائمة بذاتها، والعلاقة توجد بين الجزء والكـل،

---

[١] نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين "ضمن الإنسان الكامل" عبدالرحمن بدوي ـــ ص١٤.

[٢] يقصد هانز شيدر بهذا الاسم امتزاج الحضارة الهيلينية والآرامية. انظر المرجع السابق ـــ ص٢٠.

[٣] السابق ـــ ص٢١.

[٤]الابستاق – هو الإفستا , كتاب الزرادشتيين وهو بمثابة العهد القديم عند اليهود, والعهدين القديم والجديد عند النصارى. انظر – الأديان دراسة تاريخية مقارنه – ص ١٣٠.

[٥] تاريخ الفلسفة الإسلامية ـــ ص٣١٢-٣١٣ ـــ بتصرف يسير.

[٦] الحضارة الإسلامية ـــ فون كريمر ـــ ص١١٨.

[٧] انظر السابق ـــ ١١٩.

وهم يذهبون ــ المتأخرين منهم ــ إلى أن الحلول أزلي بمعنى أنه لو فني لفني بفنائه الشيء الذي يحل فيه"[1].

ويوافق جولد تسيهر في أن غلاة الصوفية تلقت العديد من عقائدها من الهند فذهب إلى أن عقيدة وحدة الوجود أو الاتحاد التي أخذتها من الأفلاطونية الجديدة قد تجاوزتها عندما صاغت عقيدتها وفق الأثر الهندي، كما يرجح جولد تسيهر أصول الفناء الصوفي إلى فكرة الجوهر الذاتي الهندية، وأن طريق الترقي الصوفي وتعذيب النفس وإذلالها وسلوك المريد طريق المقامات للوصول إلى الفناء هو الطريق السوي النبيل البوذي وأن الطريق الصوفي والبوذي يشتركان في صدورهما عن مبدأ واحد ويتفقان في أن التأمل يشغل مكاناً مهماً في السير نحو أعلى مراتب الكمال وذلك فيما يصبح المتأمل وموضوع التأمل شيئاً واحداً[2].

ويؤكد هلموت ريتر وصول جملة من العقائد الهندية إلى غلاة المتصوفة باتخاذ شيوخ من أصل هندي ويقول "لا نستبعد أن تكون بعض مؤثرات هندية قد أثرت في أبي يزيد عن طريق شيخه أبي علي السندي"[3].

٤ - أهل الكتاب:

أ- اليهود:

في ظل وجود النصارى ورهبانهم والهنود وطقوس عبادتهم يضعف الأخذ عن اليهود، ومع هذا فإن التشابه في بعض أوجه التصوف الإسلامي كان له وجود سابق في التصوف اليهودي، يقول ولتر ستيس "إن النزوع الصوفي لوحدة الوجود قد ظهر بين الحين والآخر في الديانة اليهودية، رغم أنه كان مغلفاً بعباءة الاعتدال. فالتجربة التي يطلق عليها صوفية الإسلام مصطلح الفناء كانت شائعة بغير شك بين متصوفة اليهودية"[4].

---

[1] مذهب الذرة عند المسلمين ــ ص١٩.

[2] انظر العقيدة والشريعة ــ جولد تسيهر ــ ص١٤٤-١٤٥

[3] موجز دائرة المعارف ــ ١٠١٧٠/٣٢.

[4] التصوف والفلسفة ــ ص١٥١.

وإذا لم يصرح ولترستيس بالأخذ من اليهودية، فإن جولد تسيهر يصرح بالأخذ عنهم في تفسيراتهم للقرآن الكريم يقول "عمد الصوفيون، وهم بسبيل الاهتمام بالدين والتمسك به أو على الأقل التظاهر بذلك، إلى إقحام آرائهم في القرآن والحديث بطريق التأويل. وعززوا نظرياتهم مستشهدين بآيات وأحاديث مستمدة من الكتاب والسنة، وهكذا ورّثوا الإسلام تركة فيلون"[١].

ويؤكد كاردوفو هذا الجانب في فرقة القبالا اليهودية يقول: "كان لليهودية بالقبالا تأثير كبير في التصوف الإسلامي، ولكن هذا التأثير جاء متأخراً، وهو ذو طابع فلسفي"[٢]. ويؤكد تسرب العقائد اليهودية إلى الصوفية فيما يتعلق بصفات الله تعالى وخاصة صفتي (العزيز والرحيم) يقول جولد تسيهر "يبحث التفسير الصوفي عند كل مناسبة عن أسباب نص القرآن على مظهر العزة وتارة على مظهر الرحمة وتبين أننا نواجه فيلون في صفتي الحقيقة الإلهية صفة القهر وصفة اللطف اللتين وجدتا طريقهما من قبل إلى علم اللاهوت التلمودي"[٣]. ويقول الفرد بل في الأثر اليهودي في التصوف "يجب أن نضع في المقام الأول التأثير العبري"[٤].

ب- النصرانية:

يشير جولد تسيهر إلى أن تأثر غلاة المتصوفة بالنصارى إنما كان من قبيل المحاكاة[٥]. إلا أن بعض المستشرقين يرجعون بالنصرانية مصدراً أساسياً للتلقي عند غلاة الصوفية.

حيث ينسب كاردوفو التصوف إلى النصرانية منذ بدايات الزهد التي ظهرت في القرن الأول يقول "إن مذهب الزهد الذي انتحله التصوف ليس سوى الزهد النصراني بجميع أقسامه... ولذا فإن المؤثر النصراني يكون قد أحدث أوسع مجرى

---

[١] العقيدة والشريعة ــ ص١٤٠ ــ وانظر مذاهب التفسير الإسلامي ــ جولد تسيهر ــ ص٢٠٤ ــ وأيضاً ص٢٣٣.

[٢] الغزالي ــ ص١٥٨.

[٣] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٣٦ ــ بتصرف يسير.

[٤] انظر الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ــ ص٣٧١ ــ والعقيدة والشريعة ــ ص١٣٦.

[٥] انظر العقيدة والشريعة ــ ص١٣٦.

في أدب المسلمين التصوفي"[1] وهذا ما يؤكده آدم متز فيقول "تدل أقدم الكتب الصوفية التي وصلت إلينا وهي مصنفات الحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ) دلالة واضحة على أنه تأثر بالمسيحية تأثراً كبيراً. فإنه قد بدأ أحد كتبه[2] بمثل "الباذر" المذكور عند المسيح عليه السلام والكتاب الآخر نستطيع أن نعتبره صورة مكبرة لخطبة الجبل"[3].

ويقول نكلسون "إن أقدم مذاهب العلوم النظرية التي بناها الصوفية مذهب الحسين بن منصور. والذي يرجع أصله إلى مذهب المسيحيين في الطبيعة الإلهية المزدوجة (اللاهوت والناسوت)" [4].

ويصف ماسينيون كتاب أخبار الحلاج بأنه "يشير إلى وجود ارتباط شهودي من نمط ارتهان بين اللاهوتية والناسوتية في الحلاج متطلعاً للموت ملعوناً"[5] ويصفه بأنه في هذه التمثلات بأنه أصبح "روح الله مثل المسيح"[6] وهو ما نص عليه كوربان[7]ووصف نكلسون الحلاج وأشعاره في اللاهوت والناسوت بقوله "تلك النغمة المسيحية الواضحة في مذهب الحلاج"[8]. ويقول عن أبيات الجيلي[9] في الإنسان الكامل:

---

[1] الغزالي ــ ص١٥٧.

[2] يشير إلى كتاب الرعاية لحقوق الله ــ للحارث المحاسبي ــ ص٤٥.

[3] الحضارة الإسلامية في القرن الرابع ــ ١٤/٢.

[4] في التصوف الإسلامي ــ ص٨٥.

[5] آلام الحلاج ــ ص٤٩٦.

[6] السابق ــ ص٤٩٥ ــ وانظر موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٤٢٣٨/١٤.

[7] انظر الشيعة الاثنا عشرية ــ ص٣٨.

[8] في التصوف الإسلامي ــ ص٨٥.

[9] عبدالكريم بن إبراهيم بن عبدالكريم الجيلي، من غلاة الصوفية، وأصحاب وحدة الوجود، له كتب كثيرة منها الإنسان الكامل، وشرح مشكلات الفتوحات المكية، والدرة العينية، توفي سنة (٨٣٢هـ).
انظر الأعلام: ٥٠/٤ ــ انظر كشف الظنون – ٧٤٠/١.

إن قلت واحــدة صــدقت وإن تقــل   اثنـــــان حـــق أنــــه اثنـــــان
أو قلـــت لا، بـــل إنـــه لمثلـــت   فـــصدقت ذاك حقيقـــة الإنـــسان[1]

يقول نكلسون "هذه عقيدة في التثليث من الغريب حقاً أن يعتنقهـا مـسلم يـرى أن الإنسان الكامل على الإطلاق هو النبي محمد"[2].

ويرجع أسين بلاثيوس طقوس الخلوة، والشيخ، والخرقة إلى الديانة النصرانية يقول "يوجد في داخل النظام الديني بالمعنى الحقيقي نوعان أساسيان للخلـوة كمـا فـي المسيحية: الخلوتيون، والمرابطون وكلاهما يمثل أنواعاً متشابهة لما في الرهبانيـة المسيحية"[3].

وعن أهمية الشيخ ودوره الأساسي في الطريقة يقول "في كتـاب (الراعـي) يعـدد القديس يوحنا كليماخوس المواهب الواجب توافرها في المرشد الروحي ... أما فـي الإسلام فكان المرشد الروحي يسمى شيخاً وهي ترجمة حرفية للكلمة Senior"[4].

وفي الخرقة يقول "ينبغي ألا نغفل عن السوابق لهذا في الرهبانية المسيحية فلا أحـد يجهل أن ثوب الراهب الصالح كان ينظر إليه الرهبان المتوحدون و الديرانيون على أنه بركة، ولهذا يعطيه لأحد مريديه المفضلين تماماً كما سيحدث في الإسـلام بعـد ذلك ببضعة قرون"[5] كما قارن بين ترك غسل المرقعة وإهمال نظافتها والاشـتغال بالترقيع فيها[6].

ويصف سبنسر ترمنجهام حالة المريد أثناء الذكر وضبط النفس والتحكم فيه ثم يقول "التحكم في النفس كان خاصية مبكرة فهو من ناحية نتاج طبيعي لمحاولة ممارسـة الذكر ومن ناحية أخرى اقتباس من الميراث الزهدي للمسيحية الشرقية"[7].

---

(١) الإنسان الكامل ــ عبدالكريم الجبلي ــ ص٨.
(٢) في التصوف الإسلامي ــ ص٨٧.
(٣) ابن عربي ــ ص١١٨.
(٤) السابق ــ ١٢٦.
(٥) السابق ــ ص١٣١ ــ وانظر إلى المقارنة التي عقدها بين الشيخ الصوفي والراهب النصراني ــ ص١٣٨.
(٦) انظر السابق ــ ص١٣٣.
(٧) الفرق الصوفية ــ ص٢٨٨.

٥- الفرق الضالة:

أ- غلاة الشيعة الاثنا عشرية:

يقول جولد تسيهر "أخذ الصوفية عن الشيعة المذهب القائل بأن محمداً (صلى الله عليه وسلم) أفضى لوصية علي بالمعنى الباطن لآيات الكتاب المنزل. وهذه المعاني والتعاليم التي لا تلق إلا للمريدين وحدهم، وتتألف منها قبّالة الصوفية... فعلي في نظرهم هو إمام التصوف الإسلامي، وهي فكرة تنكرها السنة الإسلامية إنكاراً باتاً، إذ أن النبي عند أهل السنة لم يخف شيئاً عن جمهور أمته ولم يفض لأحد بعلم باطن"[١].

ويقول كوربان "إن القضايا الأساسية في التصوف تعود بنا إلى ما تعلمنا معرفته في التشيع، مثنوية الشريعة والحقيقة، الظاهر والباطن، وفكرة دور الولاية، الذي يلبي دور النبوة، وفكرة القطب الصوفي ليست سوى نقل لفكرة الإمام عند الشيعة"[٢]، ويرى كوربان أن أصل التصوف غلاة الشيعة وإن ظهرت في شخصيات تقول أنها سنية" إن الصوفي السني من جانب يستطيع الظهور في نظر الروحاني الشيعي كنوع منشق، فر إلى العدو، عادم التذكر لاصوله"[٣]. ويقول ماسينيون عن الحلاج "أكدت السلفية الشيعية القديمة أن الحلاج كان شيعياً، وكرهته كما يكره الجندي الخائن"[٤].

ويقول براون "من المسلم به أن الحلاج كان يعتقد في كل أصول غلاة الشيعة وعقائدهم من قبيل الحلول، والرجعة وأمثالها... ولا مجال للشك في أن الشخص كان متحرراً تماماً من قيود المقبولات العامة والموازين الشرعية"[٥].

---

[١] العقيدة والشريعة ــ ص١٤٠ ــ وما بعدها بتصرف يسير.

[٢] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٢٨٨.

[٣] الشيعة الاثنا عشرية ــ ص٣٧.

[٤] آلام الحلاج ــ ص٢٨٩.

[٥] تاريخ الأدب في إيران ــ ٢٢٩/١.

ب - الإسماعيلية:

يقول نكلسون "للأولياء عند المسلمين حكومة باطنية تتصرف في العالم وتحفظ عليه نظامه، وعلى رأسها القطب، وتحته النقباء والأوتاد... وهذه الفكرة ربما أخذها الصوفية عن الشيعة أو الإسماعيلية"[١] ومن الغريب أن يعلن نكلسون هذه الصلة في كتابه هذا، ويحجم عن هذا التصريح وإن كان بصيغة التمريض، في كتابه الآخر[٢]، وينسب كاردوفو هذا المصدر إلى الحلاج يقول "لا نعرف المذهب الذي كان يدعو إليه الحلاج بوضوح، وما يعزى إليه من أقوال تحمل على الاعتقاد بأنه كان واقعاً في وحدة الوجود وأنه كان منتحلاً بعض الشيء لطريقة الإسماعيلية في التفلسف"[٣].

بل إن ماسينيون يصرح بذلك ويؤكد استغراق الحلاج في الفكر القرمطي يقول "إن علاقات الحلاج بوسط الزنادقة الروحانية الغنوصي الهرمسي كانت أكثر امتداداً وعمقاً فقد قدر له أن يشكل مفرداته الفلسفية الخاصة وعلى نحو نهائي باتصاله مع الثوار القرامطة"[٤]، وقال "كان قاموس مواعظ الحلاج البغدادية يقتبس من مصطلحات غلاة الإسماعيلية"[٥]. ويقول كوربان "لقد أعطت الفكرة الباطنية أكلها وأثمرت لدى الصوفية، فالبطن الصوفي ينزع إلى عيش السر الأساسي لنطق القرآن بين ثنايا النص القرآني"[٦].

إن هذا الخليط من المعتقدات الدينية، كان سبباً هاماً في غموض الفكر الصوفي وتلاشي معالمه خاصة عند المستشرقين الذين حالوا فهم هذه العقائد وإن كانت من خلال مصادر متعددة، يقول نكلسون "بنى الصوفية على أساس تجاربهم وأحوالهم

---

[١] في التصوف الإسلامي ــ ص٨٢.

[٢] انظر الصوفية في الإسلام ــ ص١٢٠.

[٣] الغزالي ــ ص١٧٦.

[٤] آلام الحلاج ــ ص ١٩٥.

[٥] السابق ــ ص٣٠٧.

[٦] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٥٩.

علمين من العلوم النظرية، وهما اللاهوت والفلسفة، فاختلفت مذاهبهم في المسائل التي عالجوها باختلاف المصادر التي استمدوا منها مادتها"[١].

ويقول جان شوفيلي "كانت أعمال ابن عربي مثيرة لعدة انتقادات. ونظن أن السبب راجع إلى أن إنتاجه يشتمل على عناصر شتى، سنية، شيعية، وغنوصية، وهيلينية، ويهودية ومسيحية، وزرادشتية، وهذا التعقيد يفوق تعقيد الحلاج"[٢].

ثانياً: المصادر الداخلية:

اعتمد غلاة الصوفية مصادر للتلقي خاصة بهذه الفرقة سواء كانت من داخل المجتمع الإسلامي أو كانت مشتركة بين طوائف التصوف في الأديان والملل وهي عديدة ومتشعبة ومتداخلة.

وقد درس المستشرقون هذه المصادر الخاصة إما تدليلاً على انتشار الخرافة والشعوذة والشركيات في المجتمع المسلم عامة وداخل الطريقة الصوفية خاصة، وإما لتأكيد غلبة هذه الفرقة ومن شابها من غلاة الشيعة عند كوربان وغلاة الصوفية عند ماسينيون وأنا شميل.

١- الخضر:

يصف فنسنك الخضر في دائرة المعارف الإسلامية بقوله "يسلكه الأتقياء والمتصوفة في عداد الأولياء. و ثمة قول صوفي أن لكل عصر خضره، كما يعد الخضر اليوم نقيب الأولياء. ويدعوه الناس بصفته ولياً ثلاث مرات فيحميهم من السرق، والحرق، والغرق، والسلطان، والشيطان والحية والعقرب... وهو خليفة الله في البحر ووكيله على الأرض "[٣].

ويذكر أسين بلاثيوس أن الخضر "أعلى في كماله الروحي من الأنبياء"[٤]. ويزيد نكلسون على وصف فنسنك أسباب تعلق غلاة الصوفية بهذه الشخصية يقول

---

[١] في التصوف الإسلامي ــ ص٨٥.

[٢] التصوف والمتصوفة ــ ص٦٤.

[٣] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٤٦٨٤/١٥.

[٤] ابن عربي ــ ص١٣١.

"الخضر رجل فطن غامض، قد وهب البقاء أبد الحياة، يقال عنه أنه يتحدث إلى رحاله الصوفية، فيأخذون عنه علمه اللدني... والصوفية مولعون باقتباس تلك الحجة، التي لا ترد ـــ قصة موسى عليه السلام والخضر التي وردت في سورة الكهف ـــ واتخاذها دليلاً على أن الولي يعلو على النقد البشري"[1].

وفي كتابه الآخر يقول "إن علمهم ـــ أي الصوفية ـــ بالغيب قد يحملهم على فعل ما يخالف الشرع أو الأدب، كما ورد في قصة موسى مع الخضر"[2].

ويرجع أسين بلاثيوس هذا المصدر إلى أصول يهودية يقول "الخضر شخص أسطوري جسم فيه الاتجاه الاستسراري في الإسلام الأخبار اليهودية، المسيحية بالياس (إيليا) والقديس جورج ممزوجة بأسطورة اليهودي التائه"[3].

ويؤكد هذا الوصف الباطن، ترمنجهام يقول "تلك الروح الباطنية للغنوص الإسلامي ـــ أي الخضر ـــ مهمة وخصوصاً فيما يتعلق بالولاية وتأسيس طائفة جديدة ... ويمتلك الخضر الحكمة والاسم الأعظم والمعرفة والولاية... والخضر مجرداً عن الماديات كشخص يمثل في الفكر الصوفي النور الداخلي للولاية بالتوازي والتقابل مع النواحي الشرعية والوحي والنبوة"[4].

ويرى جان شوفيلي أنه وسيلة لا تعارض يقول "تشبع ابن عربي بالمعارف الباطنية فكان يبحث عما خفي من العلاقات فيطلب لها معنى وراء الإشارات والأعداد والحروف والأعلام... وشيخ الباطن له هو الخضر الذي يتجلى له بغتة ويختفي..."[5].

وذكر أسين بلاثيوس أن ابن عربي تلقى الخرقة من الخضر ثلاث مرات[6] وذكر ترمنجهام دور الخضر وتوسطه في الوحي الصوفي بين الولي وبين الله تعالى[7].

---

[1] الصوفية في الإسلام ـــ ص١٢٣.

[2] في التصوف الإسلامي ـــ ص٨٥.

[3] ابن عربي ـــ ٢٤ وما بعدها ـــ وانظر التصوف والمتصوفة ـــ جان شوفيلي ـــ ص١٠٠.

[4] الفرق الصوفية ـــ ص٢٤٢.

[5] التصوف والمتصوفة ـــ ص٦٢.

[6] انظر ابن عربي ـــ ص٦٢.

[7] الفرق الصوفية ـــ ص٢١٦.

وقد ذكر جان شوفيلي خطورة الاعتقاد بالخضر ومكانته في الطريق الصوفي وخاصة ما يدور في الطرق الصوفية من وجود تسلل تاريخي للشيوخ ذوي الميول المتباينة والمتضاربة والتي تنتهي إلى الخضر يقول "لم نعد نستبعد تباين الشيوخ التاريخي حول ضروب التدخل التي تعزى لشيخ غريب الأطوار الذي هو الخضر عليه السلام فهو المعلم غير المنظور للجميع... وقد ينظر إليه على أنه إما مرشد باطني... وإما أنه قطب يجذب النفس إلى الله جذب مغنطيسي روحي... وإما أنه نظير يوشع بن نون خادم الله رمز إلى الطريقة المؤدية إلى الله.." [١].

٢- الولي:

احتل الولي مكانة عند غلاة الصوفية، وقد أدرك المستشرقون أهمية الشيخ أو الولي وتعاليمه في الفكر الصوفي، والدور الذي قام به حتى انحرف هذا الفكر إلى درجات الشرك، وهو أمر أقر به المستشرقون وميزوه عن الدين الإسلامي.

يقول هاملتون جب "أخذ نظام (مريدي الشيخ) على الصوفية العهد بإتباع فرد واحد والإئتساء به أنى وجههم دون تردد حتى في شؤون إقامة الصلاة وغيرها من أركان الإسلام"[٢].

ويقول ماكدونلد "يجب على كل درويش أن يعرف السلسلة التي تربطه بالله ذاته، وأن يؤمن بأن العقيدة التي تقول بها طريقته هي روح الإسلام وإن شعائرها صحيحة صحة الصلاة والشيخ الذي يدخل المريد على يديه في الطريقة هو الصلة بينه وبين السلسلة"[٣].

ويقول بلاثيوس في مكانة الشيخ أو الولي بالنسبة للمريد "يقوم مقام الله في توجيه المريد فعليه امتثال أمره... حرفياً دون تأويلات، ولا إجابات ولا مناقضات حتى لو كان أمره غير معقول، بل حتى لو كان يأمر بالمعصية"[٤].

---

[١] التصوف والمتصوفة ــ ص١٠٠ بتصرف يسير.

[٢] دراسات في حضارة الإسلام ــ ص٢٨٣.

[٣] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٤٨٩٢/١٦.

[٤] ابن عربي ــ ص١٤٠ بتصرف يسير.

وتتجاوز أهمية الولي عند غلاة الصوفية دور النبي والنبوة، ويحتل الولي في تلقي الوحي المكانة التي يحتلها النبي بل يتفوق عليه ويستغرق كوربان في الفكر الغالي الشيعي والصوفي معا فيقول "يبقى النبي الولي (العرفاني) الذي يكون في ذاته أعلى من المرسل التشريعي... إن الولي يعود إلى المرجع الأصلي نفسه الذي يرجع إليه الملاك في الوحي الذي يبلغه إلى الرسول المرسل"[(١)].

ويؤكد ذلك جان شوفيلي يقوله "إن الولي تتجلى به الولاية على معنى التعليم الروحي. وبهذا الاعتبار فيحق له هو وحده أن يطلع على السر الخفي للوحي الإلهي الذي يهدي السالك في طريقه إلى الاتحاد بالله"[(٢)].

ويقول ماسينيون "يكون الولي فيما يخص الولاية والاتحاد الصوفي أكثر من رسول مكلف مهمة خارجية يتعين إتمامها، وأكثر من مفوض بسلطان الرقيب. ومع توحيد إراداته مع إرادة الله، يجد الولي نفسه في كل شيء وفي كل مكان كمؤد مباشر لعين الإرادة الإلهية، في نوع من الطبيعة الربانية المتحولة في الله"[(٣)].

ويصف ماسينيون مكانة الولي المتخطية حدود الوحي والإرشاد للمريدين إلى حدود العالم يقول "يزعم الصوفية أن العالم يدوم بقاؤه بفضل تدخل طبقة من الأولياء المستورين"[(٤)].

هذه الأدوار المناطة بالوحي الصوفي تعرض في كتب المستشرقين إما على أنها حقائق كما هو الحال عند ماسينيون وكوربان، وإما على أنها هرطقة دينية شائعة في الأوساط الإسلامية.

ولذا يرجع كاردوفو أصول هذه العقيدة إلى الهنود يقول "الولي بهذا المعنى قريب من المفهوم الذي يتحلق حول الزهاد البراهمة الهنود الذين استطاعوا السيطرة تماماً على الطبيعة... من الصعب إيجاد رباط بين هذه الأفكار والمذهب السني، وعبادة الأولياء تتنافى تماماً مع القرآن الكريم ونهي الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن

---

(١) الشيعة الإثنا عشرية ــ ص٢٩٢.

(٢) التصوف والمتصوفة ــ ص١٠٣.

(٣) آلام الحلاج ــ ص٢٥٤.

(٤) موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٢٢٢٤/٧.

التوسل للأحجار والقبور كما نهى عن عبادة شخص أو شيء ليقرب العابد إلى الله زلفى، ومع ذلك فالأولياء ينتشرون في العالم الإسلامي السني والشيعي على السواء"[1].

بل إن هلموت ريتر يستغرب كون الولي جاهلاً بالدين يقول "كان شيخ أبي يزيد (البسطامي) جاهلاً باللغة العربية اسمه أبو علي السندي، لم يجد أبو يزيد بداً من أن يلقنه من آيات القرآن ما يقيم به فرضه، وجازاه السندي على ذلك بإرشاده إلى التوحيد" ثم يؤكد وصول المؤثر الهندي عن طريق شيخه" ولا نستبعد أن تكون بعض مؤثرات هندية قد أثرت في أبي يزيد عن طريق شيخه هذا"[2].

ثالثاً: المصادر الذاتية للصوفي:ـ

من المصادر التي وقف أمامها المستشرقون مصادر التلقي الذاتية عند الصوفي، وما مدى أثر هذه المصادر على الطريقة وعلى ذات الصوفي، كما أنهم أرجعوها إلى أصول أجنبية متعددة، ولا يستغرب هذا التصرف من جملتهم إذ أن التصوف في حقيقته عند العديد من المستشرقين فكر وافد إلى المجتمع المسلم، إلا أن هذه المصادر متداخلة ومتشابكة فالكشف، والتأمل، والخيال والأحلام والرؤى، والفراسة، كلها أمور يمكن أن تصنف في أمر واحد وهو إدعاء استطلاع الغيب، إلا أن المستشرقين حاولوا التفريق بينهما كما فرق بينهما رجال التصوف:

١ - الكشف:

يصف جولد تسيهر الكشف عن غلاة الصوفية بقوله إنه إبعاد الغطاء المادي الذي يحول دون معرفة الحقيقة، وذلك لتخليص النفس من القيود المادية والسمو بها إلى مرتبتها العليا، والسبيل إلى ذلك في التنسك، والزهد في العالم، في استغراق المكاشفة والإلهام الذي تستغرق النفس به في أعماق ما يجب عليها تلقيه من الحقيقة العليا[3].

---

[1] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ١٠١٧٠/٣٢.

[2] السابق ــ ٤٣٢/٣٢.

[3] انظر مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٢٩-٢٣٠.

ولا يبتعد ترمنجهام كثيراً عن جولد تسيهر يقول "ينظم التصوف المجاهدة الشخصية ولكنها تؤكد رغم هذا دور التلقين السلبي للنفس التي تستقبل حين تفرغ نفسها من الأحداث الطارئة"[١].

ويبدو أن بعض المستشرقين يجعل المكاشفة هي العلم اللدني فيصف تور أندريه المكاشفة "تتوافر الصوفية على معرفة ميتافيزيقية ينالها المرء من خلال إضاءة إلهية مباشرة"[٢].

وقال أسين بلاثيوس "إن المعرفة تتخذ أسماء مختلفة بحسب الأشكال أو المراحل أو الأحوال التي تتحقق فيها النفس، وابن عربي يذكر ثلاثة أنواع منها متبعاً التقسيم التقليدي لدى الصوفية المسلمين وهي المكاشفة والتجلي والمشاهدة"[٣].

كما ربط كاردوفو الكشف بنظرية المعرفة يقول "مما وكد الغزالي بحرارة إمكان العلم بالكشف، وهذا أمر يتعلق بنظرية المعرفة في الحقيقة"[٤].

وقد أرجع المستشرقون الكشف الصوفي إلى أصول أجنبية فذكر تور أندرية مكانتها في الفكر الهيلينستي يقول "نعرف من الصوفية الهيلينسية جيداً الفكرة القائلة بأن المشاهدة أي المكاشفة تمنح صفة الإلوهية وتجود بالحياة الأبدية"[٥].

ويذكّر كوربان بأصول شرقية فارسية يقول "نستطيع أن نفهم فلسفة الإشراق ــ يعني السهروردي المقتول ــ فلسفة تشير إلى حكمة الاشراقيين أو المشرقيين اللدنية، أي حكمة حكماء فارس القديمة وهذا بسبب أن معرفتهم كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية"[٦].

ويرجح أسين بلاثيوس بها إلى الأفلاطونية الحديثة "هي عند الأفلاطونيون المحدثين ولاهوت يوحنا باسم (الرؤيا) وتتلخص بأن النفس لا يمكن أن تدرك الجلال الإلهي

---

[١] الفرق الصوفية ــ ص٢٣٦.

[٢] التصوف الإسلامي ــ ص١٥٠.

[٣] ابن عربي ــ ص٢١٢.

[٤] الغزالي ــ ص١٨١.

[٥] التصوف الإسلامي ــ ص٧٦.

[٦] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣١٠.

لأنه يحجبها عنه حجب المخلوقات... وبواسطة المجاهدات والرياضات هناك يؤدى تبديد هذه الحجب إلى الكشف عن الأسرار الروحية والإلهية"[١].

وهذا الوصف مطابق لوصف الكشف الهينلستي الذي ذكره تور أندريه إلا أن أسين بلاثيوس يذكر الكشف حتى في اليهودية "معنى لفظ المشاهدة في العبرية أي الإدراك المباشر الحاصل عن الشهود العيني الحضوري"[٢].

وكذلك عند النصارى "أن ضرورة الفحص عن المكاشفات والإلهامات التي تتلقاها النفس قد شعر بها الزهاد النصارى في وقت مبكر"[٣].

ويقترب جولد تسيهر في بحثه إذ يجعل المكاشفات الصوفية في دائرة ضيقة فلا يبتعد بها عن حدود إخوان الصفا "يشترك أخوان الصفاء والمتصوفة في استغراق المكاشفة والإلهام الذي يستغرق النفس به في أعماق ما يجب عليها تلقيه من الحقيقة العليا[٤].

٢- التأمل:

يقول جولد تسيهر "في هذه المرحلة ينعدم اعتماد السالك على السنن والتعاليم الدينية، وبينما ينال الناس علم اليقين عن طريق الأنبياء نجد العلوم الإلهية الأعلى مرتبة في الكمال تشرق على نفس المتأمل دون أدنى وساطة"[٥].

ويقول نكلسون "يرقى الصوفي بالتأمل في الصفات الإلهية فيتعاظم الإشراق شيئاً فشيئاً، فإذا غاب إدراكه أصلاً تجوهر في نور الوجود الرباني"[٦].

وهذا الوصف الذي أطلقه نكلسون على المتأمل الصوفي عامة خصه ماسينيون بالحلاج يقول "إن مواظبة التأمل في القرآن، والالتزام بالفروض الدينية وزهد القلب

---

[١] ابن عربي ــ ص٢١٣.

[٢] ابن عربي ــ ص٢١٩.

[٣] السابق ــ ٢٢٩.

[٤] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٣٠.

[٥] العقيدة والشريعة ــ ص١٥١.

[٦] الصوفية في الإسلام ــ ص٥٨.

الصارم، أوجدت جميعها في ذات الحلاج إشارة الروح المقدسة، على هيئة صوت باطن زوّد روحه بمخالطة الحضرة الإلهية في حوار شطحي"[١].

وقال أسين بلاثيوس "كانت تقاليد الصوفية قد اتخــذت التأمــل المنهجــي رياضــة روحية"[٢].

لقد أدرك المستشرقون مكانة التأمل عند غلاة الصوفية وأنه المعبر الوحيــد الــذي ينفذون منه إلى دعوى الاتحاد أو الاطلاع على الغيب، وهو الأمر الذي حفز بعضهم لإبراز دور الغلو الصوفي و كأنه الإسلام ذاته،يقول هاملتون جب "أطلق التــصوف الملكات الخيالية من كل قيودها تقريباً ويسمح لها بأن تكون حرة طليقة في الميــدان الديني، وذلك باتساع نطاقه وامتداد سلطانه. وظل يفعل ذلك حتى إن قــوة الــدوافع التخيلية الطبيعية والشهوات الدينية الشعبية جرت في النهاية إلى حومتها كل مجــال الأحوال والمواقف الدينية في الإسلام"[٣].

كما أن باب التأمل فتح علي مصراعيه حتى وصل بالصوفي المنحرف إلى الإنحلال الأدبي في أشعاره والأخلاقي في عباراته. وقد اختل موقف المستشرقين فــي هــذا النوع من التأمل، فيثير ماسينيسون قضية الحب وخاصة بين الجنس الواحد ويسميه الحب العذري ويجعله وسيلة للحب الإلهي، وأن التأمل في المحبوب وسيلة وقربــة لله[٤]، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، في وقت ينتقد أسين بلاثيوس التأمل الــصوفي للمردان ويرجع به إلى التأمل الأفلاطوني ــ ويبين مدى أثــره وخطورتــه علــى الصوفي[٥].

إلا أن بلاثيوس في مكان آخر من كتابه يعرض تأمل المحبوبة أو الأشكال الجميلــة وسيلة للتجلي "كلما شاهد المحبوب زاد شوقه إلى التجلي خلال الأشــكال الجميلــة اللامتناهية دون استبعاد الجمال النسوي..." [٦].

---

[١] ألام الحلاج ــ ص٦٦.

[٢] ابن عربي ــ ص١٦٨.

[٣] دراسات في حضارة الإسلام ــ ص٢٧٩.

[٤] أنظر ألام الحلاج ــ ص ٣٠٨-٣٢٤.

[٥] انظر ابن عربي ــ ص١٨٠.

[٦] ابن عربي ــ ص٢٤٣.

ثم يعقب مناقضاً نفسه "الأصل في هذه الحيلة اللطيفة الغامضة الأدبية التي تستخدم الألفاظ الشهوانية والتعبير عن الفيوضات الروحية للحب الإلهي يرجع إلى المسيحية والأفلاطونية المحدثة" ويقول في موضع آخر "هذا الشعور، مع ذلك روحاني خالص كموضوعه وغايته النهائية الله"[١].

٣- الرؤى والأحلام:

يقول ترمنجهام "للأحلام والرؤى أهمية ودلالة في التخطيط الكامل للطريق، أو المنهج الصوفي... وكتاب ابن عربي الفتوحات المكية مستمد مباشرة من مثل هذه المعجزة"[٢].

وتقول أنا شميل "أن من بين أحلام الصوفية رؤية الصوفي شيخه في المنام فالأحلام هي الرباط الوثيق الذي يجمع المريد بشيخه. وعليه فإن تأويل الرؤيا يُعد من أهم واجبات مرشدي الصوفية قاطبة، وإن جاز لنا التعبير فإنها تمثل الركيزة والمحور الذي تقوم عليه الطريقة الصوفية "[٣].

ويقول بلاثيوس "يقسم ابن عربي الرؤى في النوم إلى شيطانية وإلهية أو ملكية و فقاً للواردات التي تظهر للنفس، وهو في هذا يأخذ بالمعتقدات الخرافية المتعلقة بتعبير الرؤيا، وكانت منتشرة جداً خلال العصر الوسيط، سواء في الإسلام وفي أوروبا المسيحية"[٤].

إلا أن بعض الكتاب في التصوف من الغربيين سواء ممن كان متصوفاً أو غير متصوف يرفض الرؤى والأحلام فقد رفض ولترستيس ذلك وأكد على عدم أهميتها يقول "الأحداث الرئيسية التي ينبغي استبعادها هي الرؤى والأصوات. وليس ذلك هو رأي معظم العلماء الأكفاء فحسب، لكنه كان كذلك رأي معظم المتصوفة أنفسهم

---

[١] السابق ــ نفس الصفحة.

[٢] الفرق الصوفية ــ ص٢٨٠.

[٣] أحلام الخليفة ــ ص٢٥٧.

[٤] ابن عربي ــ ص٢٣٣.

بصفة عادية. فهم كثيراً ما يتعرضون لرؤى وأصوات لكـــنهم كـــانوا فـــي العـــادة يتغاضون عنها باعتبارها مشكوكاً في قيمتها أو أهميتها"[١].

ويقول الصوفي النصراني هنري برغسون "حذر كبار المتصوفة أتباعهم من الرؤى التي قد تكون وهماً خالصاً ولم يعلقوا على رؤاهم هم، حين كانـــت لهـــم رؤى، إلا أهمية ثانوية فكانت في نظرهم حوادث يمـــرون عليهـــا فـــي الـــدرب فينبغـــي أن يتخطوها"[٢].

وقد انتقدت مكانة الأحلام عند غلاة الصوفية من بعض المستشرقين وأنها استعملت كوسيلة للابتداع تقول أنا شميل "نجد أشخاصاً يستغلون رؤية النبي سواء المزعومة منها أو الحقيقة، كي يسلكوا مسلكاً للابتداع، أي على حد تعبيـــر همفـــري فيـــشر (Homphrey Fisher) استخدام مثل هذه الأحلام كجسر يتم من خلاله العبـــور إلـــى طرح آراء مخالفة لآراء أهل السنة انبثقت عن الصوفية، أو عن أي اتجاه آخر"[٣].

٤ - الإلهام والفراسة:

يقول نكلسون عن الإلهام عند غلاة الصوفية "الصوفية وإن قالوا بقول بقية المسلمين بأن محمداً خاتم الأنبياء وهو الكلمة، أو أول المخلوقات من وجـــه آخـــر يـــدعون لأنفسهم شيئاً من الإلهام"[٤].

ويصف فيليب حتى "الإلهام الصوفي بالإشراق الفلسفي الصوفي وإن الإشراق هـــو إشراق الله بنوره على قلب عبده، أو النور الذي يقذفه فيه الله في القلب ويلهـــم بـــه المتصوفة معرفة حقائق الوجود"[٥].

وهذا الوصف ذكره نكلسون "القلب قادر على أن يعرف هذه الأشياء جميعاً، وحين يشرق بنور الإيمان والمعرفة، ينعكس عليه ما يحويه العقل الإلهي وهذا الإلهام على كل حال رياضة نادرة الوقوع نوعاً ما"[٦].

---

[١] التصوف والفلسفة ــ ص٦٨.

[٢] منبعا الأخلاق والدين ــ ٢٤٠ بتصرف يسير.

[٣] أحلام الخليفة ــ ص٣٧٥.

[٤] الصوفية في الإسلام ــ ص٥٥.

[٥] الإسلام منهج حياة ــ ص١٣٠.

[٦] الصوفية في الإسلام ــ ص٧.

ويتضح من النص السابق التقليل من أهمية دور الإلهام ، ولعل السبب هو إعراض المتصوفة النصارى عن الإلهام وخاصة كبار متصوفتهم، ينقل ولترستيس عن المتصوفة النصرانية تريزا الأفيلية[١] والهاماتها "لقد شككت في أن بعضاً منها أرسلها الشيطان للتشويش على مجهوداتها لبلوغ الاتحاد بالله وذهبت إلى أن بعضها الآخر يمكن أن يكون مرسلاً من الله كعون وسكينة"[٢] وذكر أقوالاً مشابهة للمتصوفة النصارى أمثال إيكهارت[٣] ويوحنا الصيلبي[٤][٥].

وكذلك ذكر آسين بلاثيوس "ضرورة الفحص عن هذه الإلهامات التي تتلقاها النفس... هذه الضرورة لا تبدو في كتب التصوف إلا في عصر متأخر جداً وعلى وجه التحديد في القرن السادس عشر على يد الثلاثة الكبار في الروحانية الكاثوليكية وهم القديسة تريزا الأفيلية، والقديس يوحنا الصيلبي والقديس اغناطيوس دي لويولا"[٦].

ويساوي نكلسون بين الإلهام والفراسة يقول: "النور الذي يشع في قلب الصوفي، الذي كشف عنه الغطاء يزوده بقوة خارقة هي الفراسة... على أن الصوفية الذين

---

(١) تريزا الأفيلية، أو تريزا المسيحية، صوفية أسبانية، بدأت حياتها الصوفية بفكرة الاتصال الإلهي، والنشوة ــ الجذبة الصوفية ــ بتجلي المسيح فيها، حتى وصلت إلى أقصى حالات التصوف النصراني وهي العرس الإلهي، كتبت عدد من المؤلفات تصف فيها حالات الاتحاد التي مرت بها وبعض القصائد، توفيت سنة (١٥٨٢م). انظر
Oxford Dictionary of the Christian Church-P.577-and Encyclopedia Britannica-vol,16-P.53.

(٢) التصوف والفلسفة ــ ص٧٠ وما بعدها.

(٣) مستر إيكهارت، راهب، لاهوتي، دومينكاني، ألماني وهو تأويلي للنص الديني، اتهم بالهرطقة وحوكم عليها، توفي سنة (١٣٢٨م).
انظر: Oxford Dictionary of the Christian Church-P.189-and Encyclopedia Britannica-vol,16.

(٤) يوحنا الصليبي، صوفي أسباني، وأحد المؤسسين الكنيسية الكارملية، كتب العديد من الكتابات الصوفية، وقد كتب عن (الليلة المظلمة) عند صوفية النصارى كما أنه من زعماء الاتحاديين الصوفيين النصارى، سجن وعذب وتوفي في الأندلس سنة (١٥٩١م). انظر: Oxford Dictionary of the Christian church-P.315.

(٥) التصوف والفلسفة ــ ص٧٠ وما بعدها.

(٦) ابن عربي ــ ص٢٢٩.

يتشددون في الاستمساك بالسنة... يؤكدون أن الفراسة نتيجة العلم والتبصر يسميان على سبيل المجاز نوراً أو إلهاماً يخلقهما الله ويمنحهما المصطفين مـــن عبـــاده"[1]، وكان نكلسون هنا يرى التفريق بين العلم اللدني وبين الفراسة إذ الأولى تتلقي مـــن الباطن بدون تدخل وسيط في حين تكون الثانية نتيجة التعلم.

---

[1] الصوفية في الإسلام ــ ص٥٥ وما بعدها بتصرف يسير.

مصادر التلقي عند غلاة الصوفية:-

أقر غلاة الصوفية في مؤلفاتهم التي كتبوها عن أنفسهم، أو كتبها رجالهم، مؤرخين لهذه الفرقة، تأثير ومن ثم تلقي العديد من الأفكار والعادات بل والعقائد، والمصطلحات عن مصادر أجنبية بعيدة كل البعد عن مصادر التلقي الشرعية.

ولعل إدراك المستشرقين ووقوفهم على هذه الحقيقة التي لا يمكن إغفالها أو حتى تبريرها بأي مسوغ، كما هو الحال عند من يحاول الدفاع عن التصوف سواء في العالم الإسلامي، أو في العالم الغربي دليلاً آخر وشهادة من الغير على هذه الحقيقة، وإن كان تقرير غلاة الصوفية أنفسهم أوضح وأظهر ومن ذلك:

أولاً: المصدر اليوناني:

أ- تأثرت سائر الفرق الإسلامية أو أغلبها بالفكر اليوناني ولعل نشر تلك المؤلفات سواء كانت لليونان أو للأفلاطونية الجديدة ذلك التأثير الظاهر، فإن غلاة الصوفية قد تشربت كغيرها من الفرق بهذا الفكر.

هذا الأثر ظهر في فلاسفة الصوفية أكثر وضوحاً وجلاء من صوفية العمل والأخلاق. حيث ينقل فلاسفة الصوفية عن فلاسفة اليونان سواء بذكر أسمائهم والتبرك بها، أو بذكر أقوالهم و امتثالها.

يقول ابن الخطيب السلماني[1] عن رأي قدماء الفلاسفة "تستخلص من رأيهم على خلاف ليس بمخرج عن المعنى ولا مفسد للغاية"[2]، وكثيراً ما ينسب أفلاطون إلى اسم "معلم الخير" وينقل أقواله[3].

ويقول السهروردي المقتول "اعلم أن الحكماء الكبار منذ كانت الحكمة خطابية في الزمان السابق مثل والد الحكماء أبي الآباء هرمس وقبله اغاثايمون، وأيضاً مثل فيثاغورس، وانباذوقيلس وعظيم الحكمة أفلاطون كانوا أعظم قدراً وأجل شأناً عن

---

(1) لسان الدين، محمد بن عبدالله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبو عبدالله الشهير بلسان الدين ابن الخطيب، ويعرف بذي الوزارتين وزير، مؤرخ، أديب، أثار كتابه روضة التعريف جدلاً، فسجن وقتل مخنوقاً في سجنه، سنة (٧٧٦هـ).

انظر مقدمة تحقيق كتابه روضة التعريف بالحب الشريف، وانظر الأعلام: ٢٣٥/٦.

(2) روضة التعريف ــ ٥٥٥/٢.

(3) انظر روضة التعريف ــ ٥٦٣/٢-٥٦٤.

كل مبرز في البرهانيات نعرفه من الإسلاميين.. وقد اتفق كلهم على أن من قدر على خلع جسده ورفض حواسه صعد إلى العالم الأعلى... ولا يكون الإنسان من الحكماء مالم يحصل له ملكة خلع البدن والترقي"[١].

ويعتمد السهروري في تقسيمه الوجود إلى واجب الوجود والممكن أو كما يسميه الممكن الأخس والممكن الأشرف ونور الأنوار، ومن ثم تعدد عالم الأنوار وتجاوزه حد العقول العشرة مستنداً إلى آراء فلاسفة اليونان والفرس يقول "وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا وأفلاطون ومن قبل مثل سقراط[٢]، ومن سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وأنباذوقليس كلهم يرون هذا الرأي... وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه من أرصادهم الروحانية"[٣].

ويذكر الغزالي في كتاب الشكر ما هو ملتبس بالفلسفة اليونانية يقول "الموجود المحقق هو القائم بنفسه، وما ليس له بنفسه قوام فليس له بنفسه وجود بل هو قائم بغيره فهو موجود بغيره، فإن اعتبر ذاته ولم يلتفت إلى غيره لم يكن له وجود البتة، وإنما الموجود هو القائم بنفسه"[٤].

وتظهر عقيدة أرسطو في واجب الوجود المعزول الغير متصرف في العالم عند ابن عربي يقول "قوله تعالى (فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ) قلنا لو شاء لو حرف امتناع لامتناع فما شاء إلا ما هو الأمر عليه فمشيئته أحدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك، فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم"[٥] ولا فرق بين ابن عربي في جبريته الغالية في واجب

---

[١] كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ــ ضمن مجموعة الحكمة الإلهية ــ ص١١٢ ــ وانظر كتاب المشارع والمطارحات ــ ضمن مجموعة الحكمة الإلهية ــ ص٥٠٠.

[٢] سقراط، ولد في أثينا، وعلم فيها، ثم اتهم بالإلحاد، وحكم عليه بالإعدام فقتل، وقد أثار حوله من المعجبين كما أثار المعادين له، كان متأثراً بالفيثاغورية والأورفية.

انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ــ ص٥٠ ــ وانظر الفلسفة عن اليونان ــ ص١٣٥.

[٣] حكمة الاستشراق ــ ضمن السهروردي المقتول ــ ص١٠٤.

[٤] إحياء علوم الدين ــ ١٣٧١/٢.

[٥] الفصوص ــ ٨٢/١.

الوجوب وانعزال واجب الموجود عند أرسطو، فإذا كان الباري عند ابن عربـــي لا يزيد عما هو عليه العالم فإن أرسطو يجعل عناية المطلق بالعالم ليس مصدرها تدبير العقل الإلهي وتوجيهه وإنما "مصدرها هو قوة غير مشخصة ولاواعية هي الطبيعة، التي توجه الأشياء التي تحقق صورها الكاملة"[١].

وقد ذكر عبدالكريم الجيلي عن ابن عربي ذلك وأنكره عليه يقول "رأي الإمام محي الدين بن العربي رضي الله عنه أنه قال: "لا يجوز أن يسمى الله مختاراً لأنه لا يفعل شيئاً بالاختيار، بل يفعله على حسب ما اقتضاه العالم من نفسه، وما اقتضى العـــالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختاراً... وقد ظفرنا بما ظفر بـــه، ثم عثرنا بعد ذلك في تجلي العزة على أنه مختار في الأشياء متصرف فيها"[٢].

وتظهر عقيدة أفلاطون في التذكر وأن النفس إنما كانت في عالم آخر ومـــن خـــلال رؤية المحسوسات "يتنبه العقل فيتعرف على حقيقتها التي سبق للنفس أن رأتها فـــي حياتها السابقة"[٣].

يقول ابن الفارض:

ويوحيـــه قلبـــي للجـــوانح باطنـــا	بظـــاهر مـــا رُسُـــل الجـــوارح أدّت
وما ذاك إلا أن نفـــسي تـــذكرت	حقيقتها مـــن نفـــسها حـــين أوحـــت
فحنت لتجريد الخطـــاب ببـــرزخ	التـــراب وكـــل آخـــذ بـــأزمتي[٤]

ويؤكد ابن الفارض أن المعارف والعلوم إنما هي مطبوعة في النفس تراها وتعرفها عند تأملها يقول:

وما هي ألا النفس عند اشـــتغالها	بعالمهـــا عـــن مظهـــر البـــشرية
تجلت لها بالغيب في شكل عـــالم	هداها إلى فهـــم المعـــاني الغريبـــة
وقد طبعت فيها العلـــوم وأعلنـــت	بأســـمائها قـــدما بـــوحي الأبـــوة
ولو أنهـــا قبـــل المنـــام تجـــردت	لشاهدتها مثلـــى بعـــين صـــحيحة[٥]

---

[١] الفلسفة عند اليونان ــ أميرة حلمي مطر ــ ص٣٨٣.

[٢] الإنسان الكامل ــ ٨١/١.

[٣] الفلسفة عند اليونان ــ ص١٨٦.

[٤] التائية الكبرى المسماة نظم السلوك ــ ضمن ديوان ابن الفارض ــ ص٨٦.

[٥] ديوان ابن الفارض ــ ص١٠٩.

وبمقارنته مع أقوال أرسطو نجد أن ابن الفارض إنما يصرح عن عقائد اليونان بلغة العرب، وأشعارهم فالعقل يمكنه "القيام بتجريد المعاني العقلية والماهيات الكلية ويفرق أرسطو بين قوتين في العقل، قوة قابلة لتلقي جميع المعقولات هي ملكة استعداد لتقبل الصور المعقولة و بها المعقولات بالقوة ولكنها لا تعقل هذه المعقولات بالفعل إلا بفضل بقوة أخرى مقالة تخرج المعاني الكلية من الجزئيات وتظهر كما يظهر ضوء الشمس الألوان من الظلام... وبناء على هذه التفرقة يقول أرسطو بوجود عقلين في النفس عقل منفعل وعقل فعال[١]".

ويقول الجيلي مصرحاً بالأخذ عن أفلاطون "لقد اجتمعت بأفلاطون الذي يعدونه أهل الظاهر كافراً فرأيته وقد ملأ العالم الغيبي نوراً وبهجة ورأيت له مكانة لم أرها إلا لآحاد من الأولياء فقلت له من أنت؟ فقال: قطب الزمان وواحد الأوان"[٢].

ويظهر بجلاء أثر الفلسفة اليونانية في فلاسفة غلاة الصوفية في ذلك الحديث الذي يتناقله رجالاتهم وهو "من عرف ربه عرف نفسه"[٣]، متعلق بمقولة سقراط "اعرف نفسك" حيث "معرفة النفس عند سقراط هي معرفة بالخير وتحقيق للفضيلة ذلك لأن من يعرف نفسه عرف بالتالي ما يناسبها وما لا يناسبها أي عرف الخير الخاص بها"[٤].

ب- الفلسفة الأفلاطونية الحديثة:

إن أهم نظريات الفلسفة الحديثة والتي تعد أعظم مؤثر في الفكر الفلسفي بين المسلمين هي نظرية الفيض والصدور التي صدرها أفلوطين في تعليله للوجود المادي فأثبت موجوداً مطلقاً، فاض عنه عقل أول ثم فيض من العقل الأول هو

---

[١] الفلسفة عند اليونان ــ ص٣٢٥.

[٢] الإنسان الكامل ــ عبدالكريم الجيلي ــ ٥٢/٢.

[٣] انظر فصوص الحكم ــ ٨١/١.

[٤] الفلسفة عند اليونان ــ أميرة حلمي مطر ــ ص١٥٥ بتصرف يسير.

النفس الكلية لتمثل الأقانيم الأصلية يفسر من خلال نشاط التأمل العقلي للنفس الكلية عملية الخلق[1].

يقول في نظريته الفيض عن الأول "إن الواحد إنما هو الأشياء... لكن كيف تخرج من البسيط الواحد هذه الأشياء... إن الواحد مادام كاملاً (فإنه لا يسعى وراء شيء ولا يملك شيئاً، ولا يحتاج إلى شيء) فإنه يفيض، وهو فيضانه هو الذي يبدع شيئاً يختلف عنه"[2].

هذه الفلسفة جلية عند فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا، وكذلك عند فلاسفة غلاة الصوفية، يقول السهروردي المقتول في تفسيره للخلق "واجب الوجود واحد، والواحد من جميع الوجوه لا يصح أن يكون مبدأ لكثرة.. فيجب أن يكون الذي يحصل منه بغير واسطة جوهراً مجرداً عن المادة من جميع الوجوه وهو العقل"[3].

ويقول في كتاب آخر "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد... فما يقتضيه واجب الوجود واحد، وواجب الوجود واحد لا يصدر عنه الكثرة دون واسطة، فليس إلا من المعقول، وهي ملائكة الله المكرمين وأنواره"[4].

ويقول الغزالي "الأنوار لها ترتيب فاعلم أنه لا يتسلسل إلى غير نهاية، بل يرتقي إلى منبع أول، هو النور لذاته وبذاته، ليس يأتيه نور من غيره، ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها"[5].

ويقول ابن عربي في تفسير الخلق عنده على أنه فيض وتجلي إلهي دائم "وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض المتجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وما بقي إلا قابل والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس"[6].

---

[1] انظر التاسوع الخامس ـ من تاسوعات أفلوطين ـ ص٤٢٥ ـ وانظر الفلسفة عن اليونان ـ أميرة حلمي مطر ـ ص٤٤٨.

[2] انظر تاسوعات أفلوطين ـ التاسوع الخامس ـ ص٤٣٦.

[3] كتاب المشارع والمطارحات ـ ضمن مجموعة في الحكمة الإلهية ـ ص٤٦٥.

[4] اللمحات في الحقائق ـ ص١٩٣ وما بعدها.

[5] مشكاة الأنوار ـ ص١٣٦.

[6] فصوص الحكم ـ ٤٩/١.

ابن عربي قريب جداً من أفلوطين حين فرق بين ثلاثة أمور هي الحق والفيض الأقدس، والفيض المقدس فجعل الفيض الأقدس هو تجلي الذات الأحدية لنفسها من صور جميع الكائنات التي يتصور وجودها فيها بالقوة... أما الفيض المقدس وهو الذي يوصف عادة باسم التجلي الوجودي فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس[١].

وفي هذا تقارب ظاهر مع فلسفة أفلوطين في الأقانيم الثلاثة الأصلية، الإله والعقل والنفس الكلية.

أما ابن سبعين فقد كتب بعض تلاميذه شروحاً لبعض رسائله تظهر تأثير الأفلاطونية الحديثة جلياً يقول شارح عهد ابن سبعين لتلاميذه "المحبوب هو الله وهو الخير المحض والوصول إلى الخير المحض هو السعادة، واللذة والملل يمنع ذلك كله"[٢].

وهذا اللفظ "الخير المحض" وصفت التاسوعات به الإله، تماماً كما يصف شارح العهد السبعيني به الإله[٣].

وتختلف المسميات والمضمون واحد عند عبدالكريم الجيلي يقول "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "أول ما خلق الله تعالى العقل" وقال "أول ما خلق الله القلم" والقلم هو العقل الأول وهما وجهان للروح المحمدي... والروح المحمدي عبارة عن جوهر فرد، وهو بنسبته إلى الخلق يسمى القلم الأعلى، وبنسبة إلى مطلق الخلق يسمى العقل الأول"[٤].

بقيت هذه الأفكار دون تغير عند رجال وحدة الوجود يقول أبو العباس التجاني[٥] "مراتب العقل ثلاثة: الأول هو "العقل الرباني الذي هو محض النور الرباني المنصب في باطن حقة الروح... المرتبة الثانية في العقل هو العقل الكلي الذي

---

[١] انظر فصوص الحكم ــ التعليقات ــ ٩/٢.

[٢] رسائل ابن سبعين ــ ص١١٧.

[٣] انظر تاسوعات أفلوطين ــ الفصل الخامس ــ ص٤٦٠.

[٤] الإنسان الكامل ــ ٩/٢.

[٥] أبو العباس، أحمد بن محمد بن الختار بن أحمد التيجاني شيخ الطريقة التجانية بالمغرب، كان فقيهاً مالكياً، ملماً بالأدب، تنقل في الشمال الأفريقي، ثم استقر بفاس إلى أن توفي سنة (١٢٣٠هـ).
انظر ترجمته في جواهر المعاني ــ علي حرازم الفاسي ــ ص٢٣ ــ وانظر الأعلام: ٢٤٥/١.

استتر بقشور من الظلمة الخفية.. المرتبة الثالثة هو العقل المعاشي الذي يدير أمور الدنيا وظواهرها من الشهوات والعكوف عليها.." [1].

ثانياً: الفرس:

تمثل عقائد الفرس و مصطلحاتها الدينية والفلسفية أهم المصادر التي تقوم عليها مؤلفات السهروردي المقتول يقول في وصف العاشق الأول للأول القيوم "أشرف الأجسام أنورها وهو القديس الأب، الملك، وهورخش، الشديد، قاهر الغسق رئيس السماء، فاعل النهار..." [2].

ويصوغ السهروردي المقتول عقيدته وفق العقائد الفارسية وتقسيم الوجود إلى نور وظلمة يقول في أحد رسائله "اعلم أن لجبرائيل جناحين أحدهما عن يمين وهو نور محض، وهذا الجناح ينضاف مجرد وجوده إلى الحق تعالى، وأما الجناح الأيسر فتمتد عليه بقعة سوداء كأنها الكلف الذي يظهر في وجه القمر، وفي هذا إمكان وجوده الذي جانب منه ينصرف إلى العدم"[3].

يقول الشهرستاني في عقائد الزرادشتية "وقال النور والظلمة أصلان متضادان، وكذلك يزدان وأهرمن، وهما مبدأ موجودات العالم وحصلت التراكيب من امتزاجهما... والباري تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو واحد لا شريك له"[4].

وترتبط عقيدة الزرادشتية بالنار والشمس أو النور لذا رمز زرادشت على وجه التقريب لإتباعه بالشمس والنار فالشمس "تمثل روح أهورا مزدا في صورة يستطيع الناس إدراكها ذلك لما امتازت به من صفات تشبه صفات المبدأ الأول، فإنها كائن مشرق مثالي يفيض الخير على جميع الكائنات..." [5].

---

[1] جواهر المعاني ــ بلوغ الأماني ــ على حرازم الفاسي ــ ص١٨٣.

[2] هياكل النور ــ ص٦٠ ــ وانظر كتاب المشارع والمطارحات ــ ص٤٨٦.

[3] أصوات أجنحة جبرائيل نقلها إلى العربية المستشرق بول كراوس ــ ونشرها في المجلة الشرقية ــ عدد يوليه ــ سبتمبر ١٩٣٥م ــ ص١-٨٢.

[4] الملل والنحل ــ ٢/٢٦٦.

[5] زرادشت الحكيم ــ حامد عبدالقادر ــ ص٨٧.

ويقول الزرادشتيون "إنهم يقدسون النار ولا يعبدونها لأنها مقدسة كرمز، فالله في دين زرادشت واحد لا شريك له وهو خير محض لا شر فيه وهو مصدر كل خير ومجد ونور وسعادة في العالم"[١].

وقد جعل ابن الخطيب السلماني المجوس ومن عبد أصلين ممن قال فيهم "جعلوا المحبوب هو المطلوب من الآخرة للمشاهدة فهم الذين أحبوا الله، وغابوا به عمن سواه من دنياه وآخره فهم الذين أثروه على كل محبوب مشهود وهؤلاء هم الذين خاطبهم الشرع بقوله "المرء مع من أحب"[٢] وذكر في جملتهم المجوس عبدة الأصلين أو من يقدس النور ويعبده[٣].

أهل الكتاب:

١ - اليهود:

يشترك غلاة الصوفية مع اليهود في أمور، تبدو وكأنها أصول وفروع بينهما, ومن ذلك الرقص في محافل السماع، وهي عبادة عند اليهود[٤].

إلا أن غلاة الصوفية تشابه في عباداتها شيئاً من عقائد اليهود وكأنها مصدر تتلقى عنه عقائدها وأخلاقها ومن ذلك صيام الأربعين في الخلوة.

يقول السهروردي في العوارف "خص الله تعالى الأربعين بالذكر في قصة موسى عليه السلام، وأمره بتخصيص الأربعين بمزيد التبتل... ولم يكن صوم موسى عليه السلام ترك الطعام بالنهار وأكله بالليل بل طوي الأربعين من غير أكل. فدل على أن خلو المعدة من الطعام أصل كبير في الباب حتى أحتاج موسى إلى ذلك واستعد لمكالمة الله تعالى. والعلوم اللدنية في قلوب المنقطعين إلى الله تعالى ضرب من المكالمة. ومن انقطع إلى الله أربعين يوماً مخلصاً متعاهداً نفسه بخفة المعدة يفتح الله عليه العلوم اللدنية.. والتحديد والتقيد بالأربعين لحكمة فيه، ولا يطلع أحد على حقيقة

---

[١] الأديان دراسة تاريخية مقارنة ــ القسم الأول ــ الدكتور رشدي عليان ــ سعدون الساموك ــ ص١٢٦.

[٢] انظر روضة المحبين ــ ٥٦٤/٢ وما بعدها.

[٣] السابق ــ نفس الصفحة.

[٤] انظر الجامع لأحكام القران -القرطبي- ٢٣٧/١١.

ذلك إلا الأنبياء إذا عرفهم الحق ذلك أو من يخصه الله تعالى بتعريف ذلك من غير الأنبياء"[١].

إلا أن أهم ما استقاه غلاة الصوفية من اليهود هو منهج لتأويل القرآن وفق فكر يهودي فلسفي، وهو ما يسمى بالتفسير الإشاري الذي تميزت به تفاسير الغلاة للقرآن الكريم[٢].

ويرجع التفسير الإشاري الصوفي إلى الفيلسوف اليهودي فيلون، يقول ول ديورانت "كان فيلسوفاً أكثر مما كان رجل دين، وكان صوفياً... ولم يكن أحبار اليهود راضين عن تفسيراته المجازية للكتاب المقدس، لظنهم أن هذه التفسيرات قد تتخذ حجة لنبذ الطاعة الحرفية للشريعة اليهودية"[٣].

وتتميز فرقة القبالة اليهودية بهذا النوع من التفسير "فالقباليون أو القبو ليون أو القبليون هم السلفيون، وهم نقيض الحرفيين والعقليين، لأنهم يذهبون إلى أن للنصوص روحاً هي التأويلات التي يستخرجها الواصلون وتأويلاتهم تشكل مذهباً هو نقيض المذهب العقلي"[٤].

ويقول الدكتور محمد كمال جعفر "إن القبالين كانوا يرون أن كل نص من الكتاب المقدس يمكن تفسيره أربعة تفسيرات"[٥].

وقد ذكر الإشاريون من الصوفية في منهجهم تفسير آيات القرآن الكريم تطابقاً مع ذلك المنهج الصوفي اليهودي. قال الجنيد "كلام الله على أربعة معان، ظاهر، وباطن، وحق، وحقيقة"[٦].

---

[١] عوارف المعارف ــ بذيل الإحياء ــ ٢٠٠٧/٢.

[٢] انظر الفصل الثاني من هذه الرسالة.

[٣] قصة الحضارة ــ ١٠٥/١١.

[٤] الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية ــ دكتور عبدالمنعم الحفني ــ ص١٦٦.

[٥] من التراث الصوفي لسهل التستري ــ ٩٨/١.

[٦] زيادات حقائق التفسير ــ أبي عبدالرحمن محمد بن الحسن السلمي ــ ص١.

وقال سهل التستري عن هذه الجوانب أنها "الظاهر وهو المعنى الحرفي، والباطن وهو المضمون، الحد وهو الحلال والحرام ونحوه، ثم المطلع الذي يصفه بقول "إشراف القلب على المراد، منها فقها من الله سبحانه وتعالى"[١].

وذكر محمد السلمي عن التستري قوله "أنزل القرآن خمسة أخماس، خمس محكم وخمس متشابه، وخمس حلال، وخمس حرام، وخمس أمثال، فالمؤمن العارف بالله يعمل بمحكمه، ويؤمن بمتشابهه ويحل حلاله ويحرم حرامه، ويعقل أمثاله"[٢].

وذكر ابن عربي في مقدمة تفسيره الحديث المنسوب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم "ما نزل من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن، ولكل حرف حد ولكل حد مطلع"، ويعقب بقوله "فهمت منه أن الظهر هو التفسير والبطن هو التأويل، ولا أحد ما يتناهى إليه المفهوم من معنى الكلام والمطلع ما يصعد إليه منه فيطلع على شهود الملك العلام"[٣].

ب- النصرانية:

تمثل النصرانية أهم مصادر التلقي عند غلاة الصوفية، ومن ذلك:

١- الاسترشاد بأقوالهم وبما ورد في العهد الجديد:

ما ذكره آدم متز من ابتداء الحارث المحاسبي كتابة الرعاية لخطبة الجبل والمتمثل في مثل الباذر يقول الحارث "وضرب بعض الحكماء مثلاً لذلك كله ــ يقصد في حسن الاستماع ــ فقال: إن الباذر خرج ببذره، وملأ منه كفه فبذر، فوقع منه شيء على ظهر الطريق فلم يلبث أن انحط الطير عليه فاختطفه، ووقع منه شيء على صفا، عليه تراب يسير، وندى قليل، فنبت، حتى إذا وصلت عروقه إلى الصفا لم يجد مساغاً ينفذ فيه، فيبس، ووقع منه شيء في أرض طيبة فيها شوك نابت، فنبت البذر فلما ارتفع خنقه الشوك فأفسده ووقع منه شيء في أرض طيبة ليس على ظهر طريق، وعلى صفا، ولا فيها شوك، فنبت ونما وصلح"[٤].

---

[١] تفسير القرآن العظيم ــ سهل التستري ــ ص١٤.

[٢] زيادات حقائق التفسير ــ ص١.

[٣] تفسير ابن عربي ــ ٦/١.

[٤] الرعاية لحقوق الله ــ ص٤٦.

وبالمقارنة نجد المحسابي إنما ينقل بالنص من العهد الجديد يقول "هوذا الزارع قد خرج ليزرع، وفيما هو يزرع سقط بعض على الطريق فجاءت الطيور وأكلته. وسقط آخر على الأماكن المحجرة حيث لم تكن له تربة كثيرة فنبت حالاً إذ لم يكن له عمق أرض. ولكن لما أشرقت الشمس احترق، وإذ لم يكن له أصل جف. وسقط آخر على الشوك. فطلع الشوك وخنقه. وسقط آخر على الأرض الجيدة فأعطى ثمراً"[١].

والملاحظ على تلك المصنفات النقول الكثيرة عن أهل الكتاب وخاصة تلك الأقوال المنسوبة إلى عيسى عليه السلام. من تلك الكتب قوت القلوب لأبي طالب المكي[٢]. ومكاشفة القلوب للغزالي[٣]ومحاضرة الأبرار لابن عربي[٤]، ولواقع الأنوار[٥] للشعراني[٦]، والرسالة القشيرية[٧].

كما كانوا يطلبون النصح والرشاد منهم، فذكر ابن عربي عن أبي سليمان الداراني قوله "لقيت راهباً فقلت يا راهب كيف ترى الدهر؟... إلى أن قال "قلت له فأين المخرج؟ قال في سلوك المنهج قلت: وما هو؟ قال: بذل المجهود وخلع الراحة. قلت فأوصني، قال: قد فعلت"[٨].

وذكر ابن عربي عن عبدالواحد بن زيد وطلبة النصيحة والإرشاد من راهب نصراني ويختم حواره معه بطلب الإقامة معه في صومعته فيرفض الراهب ذلك بقوله "ما اصنع بك ومعي معطي الأرزاق وقابض الأرواح"[٩].

---

[١] إنجيل متى ــ الإصحاح الثالث عشر.

[٢] انظر الصفحات ٢٠١/١ ــ ٢٨٥ ــ ٢٩٣ ــ ٥٠٩.

[٣] انظر مكاشفة القلوب ــ ١١٢ ومابعدها.

[٤] محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ــ ١٨٧/١.

[٥] لواقع الأنوار القدسية ــ ص٣٨٣.

[٦] عبدالوهاب بن أحمد بن علي الحنفي، الشعراني، أبو محمد ، له تآليف عديدة، توفي سنة (٩٧٣هــ). انظر شذرات الذهب: ٣٧٢/٨ ــ وانظر الأعلام: ١٨١/٤.

[٧] الرسالة ــ ص١٤٤.

[٨] لواقع الأنوار ــ ٥٣/٢.

[٩] السابق، ٤٧٠/٢.

وكذلك مصاحبتهم في السفر فذكر إبراهيم الخواص[١] أنه قال "دخلت البادية فوجدت نصرانياً في وسطه زنار، فسألني الصحبة فمشينا سبعة أيام... "[٢].

كما صحب صوفي رجلاً من أرباب الأحوال وخرج معه من بغداد إلى بلده على مسيرة سنة منها" فلما احتضر الرجل عرف أنه نصراني"[٣].

٢- الأخذ من عقائدهم:

تحتل عقيدة التثليث النصرانية مكانة واضحة في فلسفة ابن عربي، وهو يجاهر بهذا المعتقد في الكثير من كتبه يقول في الفصوص: "اعلم وفقك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث فهي من الثلاثة فصاعداً، فالثلاثة أول الأفراد. وعن الحضرة الإلهية وجد العالم"[٤].

يقول أبو العلا عفيفي "تلعب فكرة التثليث دوراً هاماً جداً في فلسفة ابن عربي وغريب حقا أن يكون لها هذا الشأن في تفكير صوفي مسلم. ولكن صاحبنا خرج على كل مألوف ومقرر عند المسلمين فلم لا يقتبس من المسيحية كما اقتبس من غيرها"[٥].

وقد ذكر ابن عربي عقيدته في التثليث في كتبه الأخرى ومن ذلك ما صاغه شعراً:

تثلث محبوبي وقد كان واحداً   كما صيروا الأقنام بالذات أقنما[٦]

وقال في كتاب آخر "إن الفرد لا يظهر إلا من الثلاثة فصاعداً... فأول الأفراد الثلاثة"[٧].

---

[١] إبراهيم بن أحمد بن إسماعيل، أبو إسحاق الخواص، من مشايخ الطريق، من أقران الجنيد، توفي سنة (٢٩١هـ).

انظر الرسالة القشيرية: ٢٧٤ ــ وانظر الأعلام: ٢٨/١.

[٢] كشف المحجوب ــ الهجويري ــ ص٤٥٦ ٥٠١.

[٣] رهبان في بعض سير المتصوفين المسلمين ــ يوحنا صادر ــ ص٧٨.

[٤] الفصوص ــ ص١١٥.

[٥] التعلقيات على فصوص الحكم ــ ١٣٣/٢.

[٦] ترجمان الأشواق ــ ص٤٦.

[٧] رسائل ابن عربي ــ ٥٠/١.

ومن عقائد النصارى التي ظهرت وأثرت الاعتراف بالذنوب للشيخ والتي ترجع إلى الأصل النصراني حيث يعترف النصراني للقس بذنوبه حتى يعفو عنه ويستغفر القس له عند ربه[1]. ومن ذلك ما ورد في القصيدة المعروفة بين الصوفية باسم أنوار السرائر وسرائر الأنوار:

وإن نظم الحق الكرامات أسطراً فلا تبدين حرفاً لغيرك من سطر
سوى الشيخ لا تكتمه سراً فإنه بساحة كشف السر يجري على بحر[2]

ويقول عبدالعزيز الدباغ[3] "لا تكتموا عني شيئاً من الأمور التي تنزل بكم في الدين والدنيا، وأخبروني حتى بالمعاصي التي تقع لكم. وإن لم تخبروني أخبرتكم. فإنه لا خير في صحبة يستر معها شيء من أحوال المتصاحبين"[4].

٣- العادات والطقوس:

ومن ذلك ترك الزواج والتحذير منه، قال أبو طالب المكي "الأفضل من مثل زماننا هذا ترك التزويج إذا أمن الفتنة، وعود العصمة، ولم تنازعه نفسه إلى معصية"[5].

ويوغل الهجويري في عقائد النصارى في المرأة مثل أنها سبب خروج آدم من الجنة ونزاع هابيل وقابيل إلى أن قال "وهن جميعاً إلى يومنا هذا سبب جميع الفتن الدينية والدنيوية... وأنا على بن عثمان الجلابي ومن بعد أن حفظني الحق تعالى من آفة الزواج أحد عشر عاماً، قدر أن وقعت في الفتنة... إلى أن بعث الحق تعالى ومن على بالخلاص"[6].

---

(١) انظر دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند ــ الأعظمي ــ ص٤٧٠.

(٢) الإبريز ــ أحمد المبارك ــ ص٤٠٠.

(٣) عبدالعزيز بن مسعود الدباغ، أبو فارس، متصوف من الأشراف الحسنيين، مولده ووفاته بفاس، كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ولأتباعه غلو فيه ومبالغة، في نقل الخوارق عنه، توفي سنة (١١٣٢هـ).
انظر الإبريز: ص٣ ــ وانظر الأعلام: ٢٨/٤.

(٤) الإبريز ــ ص٤٠٢.

(٥) قوت القلوب ــ ٤٥٧/٢.

(٦) كشف المحجوب ــ ص٦١١.

يقول ول ديورانت عن بعض الفرق النصرانية "أما الشيع الضالة الصغرى فقد كانت مما يخطئه الحصر، فمنها شيعة الزهاد والتي عمدت إلى قمـع شـواتها بمختلـف الوسائل، وقالت إن الزواج من الخطايا"[١].

ومن العادات النصرانية ما ذكره الشعراني من إقاد القبور والأضرحة بالشموع يقول "سمعت سيدي علياً الخواص رحمه الله يقول: الكامل من الأديان هو من مات عـن التصريف والتدبير اكتفاء بفعل الله فيسرق الناس ماله حال حياته، ويسرقون سـتره وشمعه بعد مماته فلا يقابل أحداً بسوء"[٢].

وقال الغزالي "إن شئت اقتديت بصاحب الروح والكلمة، عيسى بن مريم عليه السلام فإنه كان يقول "إدامي الجوع، وشعاري الخوف، ولباسي الصوف، وصـلائي فـي الشتاء مشارق الشمس، وسراجي القمر، ودابتي رجلاي وطعامي، وفاكهتي ما أنبتت الأرض، أبيت وليس ليس شيء وأصبح وليس لي شيء، وليس على الأرض أحـد أغنى منه"[٣].

٤- المصطلحات والألفاظ النصرانية:

تكثر المصطلحات والألفاظ النصرانية في اللغة الصوفية، ولا يخفى إن هذه الألفاظ ارتبطت بمدلولات ومعاني عرفت في عقائد النصارى ومن ذلك لفـظ الأب، يقـول السهروردي المقتول "أشرف الأجسام أنورها وهو القديس الأب الملـك هـورخش الشديد، قاهر الفسق..." [٤].

ومن ذلك قول الحلاج باللاهوت والناسوت يقول "ليس يستتر عني لحظة فاسـتريح حتى استهلكت ناسوتي في لاهوتيته وتلاشى جسمي في أنوار ذاته..." [٥].

وقال في ديوانه:

سـبحان مـن أظهـر ناسـوته ... سـر سـنا لاهوتـه الثاقـب[١]

---

[١] قصة الحضارة ــ ٢٩٤/١١.

[٢] اليواقيت والجواهر ــ الشعراني ــ ٣٥٧/٢.

[٣] مكاشفة القلوب ــ ص١٠٥.

[٤] هياكل النور ــ ص٦٠.

[٥] أخبار الحلاج ــ ص٢٩.

دخلت بناسوتي لديك علـــى الخلـــق   ولولاك لاهوتي خرجت من الصدق[٢]

ويتجاوز عبدالعزيز الدباغ المصطلحات ليجعل اللغـــة الدينيـــة النـــصرانية وهـــي السريانية أفضل من العربية يقول "إن لغة الديوان رضي الله عـــنهم جميعـــاً هـــي السريانية، لاختصارها وجمعها المعاني الكثيرة، ولأن الـــديوان يحـــضره الأرواح والملائكة والسريانية هي لغتهم، ولا يتكلمون بالعربية إلا إذا حضر النبي صلى الله عليه وسلم أدباً معه"[٣].

يقول إحسان إلهي ظهير "أما قضية المـــصطلحات التـــي روجوهـــا بـــين النـــاس واستعملوها فيما بينهم فلا يشك أحد كونها أجنبية في الإسلام ولغة الإسلام العربيـــة مقتبسة مأخوذة من المسيحية بحروفها وألفاظها"[٤].

ويورد الدكتور عبدالرحمن بدوي من هذه الألفاظ والمصطلحات "ناموس ، رحموت، رهبوت، لاهوت، جبروت، رباني، روحاني، نفساني، جثماني، شعشعاني، وحدانية، فرادنية، رهبانية، عبودية، ربوبية، ألوهية"[٥].

رابعاً: الديانات الهندية:ـــ

تمثل البوذية أهم فرقة هندية وجد بينها وبين غلاة الصوفية التشابه الكبير وقد ذكـــر عن بعضهم السفر إلى الهند ومن هؤلاء الحلاج فمن خبره أنه خرج في سفينة إلـــى الهند. ولما وصل المركب سأله أحد الأمراء عن سبب مجيئه فقال "جئـــت لأتعلـــم السحر، فأدعو الخلق إلى الله تعالى. قال وكان على الشط كوخ وفيه شيخ كبير فسأله الحسين بن منصور: هل عندك من يعرف شيئاً من السحر؟ قال: فأخرج الشيخ كبة غزل وناول طرفه الحسين بن منصور، ثم رمى الكبة في الهواء فـــصارت طاقـــة واحدة، صعد عليها ونزل. وقال للحسين بن منصور مثل هذا تريد؟"[٦].

---

[١] ديوان الحلاج ـــ ص٢٦.

[٢] السابق ـــ ص٥٥.

[٣] الإبريز ـــ ص٣١٦.

[٤] التصوف المنشأ والمصادر ـــ ص٩٣.

[٥] تاريخ التصوف الإسلامي ـــ ص٣٣.

[٦] أخبار الصوفية والزهاد من تاريخ بغداد ـــ د. بسلم عزت ـــ ص١٤٧.

وقد ذكر الجيلي سفره إلى الهند بقوله "رأيت رجلاً بالهند في بلدة تسمى كوشي سنة تسعين وسبع و مئة، كان قد عمد إلى ثلاث رجال من أكابر الناس فقتلهم متفــرقين وهو يروي هذه الحكاية لبيان رأيه أن من الألم لذة وهي مثل تلــذذ ذلــك الرجــل وانشراحه بعد أن قبض عليه وجر إلى القتل. وإن ألم النار هو لذة"[١].

والناظر في أفعال غلاة الصوفية يجد ذلك التشابه الكبير بينهم وعقائد الهنود وممــا يظهر بجلاء، تعذيب النفس وإذلالها، تحمل المشتاق، والتجويــع، قتــل الــشهوات، السياحة، ترك الكسب وتضييع الأهل والأولاد.

وقد ذكر الشعراني عن بعض شيوخه جملة من عاداتهم التي جعلوها عبادات وهــي مشابه لتعاليم البوذية يقول "عد الأشياخ الصمت من أركان الطريق وأنشدوا:

بيــت الولايــة قــسمت أركانــه ... ســاداتنا فيــه مــن الأبــدال

ما بين صــمت و اعتــزال دائمــاً ... والجوع والسهر النزيــه العــالي[٢]

وقال القشيري عن الجنيد قوله "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال لكن عن الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات"[٣].

وسئل أبو يزيد البسطامي "بأي شيء وجدت هذه المعرفة؟ فقال: ببطن جائع وبــدن عار"[٤].

الجوع:

يقول القشيري "الجوع من صفات القوم، وهو أحد أركان المجاهــدة، فــإن أربــاب السلوك قد تدرجوا إلى اعتياد الجوع والإمساك عن الأكل، ووجدوا ينابيع الحكمة في الجوع[٥]"، وقال السري السقطي "أكلهم أكل المرضى، ونومهم نوم الغرقى، وكلامهم كلام الخرقى"[٦].

---

[١] الإنسان الكامل ــ ٥٣/٢.

[٢] لواقح الأنوار القدسية ــ الشعراني ــ ص٣٤٣.

[٣] الرسالة ــ ص٢٨٨.

[٤] قوت القلوب ــ أبو طالب المكي ــ ٣٣٢/٢.

[٥] الرسالة ــ ص٨٥.

[٦] التعرف ــ الكلاباذي ــ ص١٣ ــ وكشف المحجوب ــ ص٥٩٣.

وقال يحيى بن معاذ "لو علمت أن الجوع يباع في السوق، ما كان ينبغي لطلاب الآخرة إذا دخلوا السوق أن يشتروا غيره"[١].

وقد فصل السهروردي في كتابه عوارف المعارف في طريقة التدرج من تجويع النفس، وهي طريقة تشبه الطريقة التي يتخذها رهبان اليهود في ترويض أنفسهم. بل إن التشابه بين ما حدده السهروردي يشابه أهداف البوذية في التقلل من الطعام بحصول المعرفة يقول السهروردي في وصف الأربعينية التي يعيشها الصوفي في خلوته وما يجب عليها فيها من أذكار وطقوس وأذكار وصيام، ومن جملة ما ذكر قوت الأربعينية يقول "أما قوت من في الأربعينية والخلوة، فالأولى أن يقتنع بالخبز والملح ويتناوله كل ليلة رطلاً واحداً... وإن أراد التقلل من هذا القدر ينقص كل ليلة دون اللقمة بحيث ينتهي تقلله في العشر الأخير من الأربعين إلى نصف رطل..." [٢].

"عاش بوذا مع الرهبان الخمسة في صومعة في دغل مدينة أورفيلفا، وطبق نظامهم الصارم في قهر شهواتهم وصيامهم وإماتة الجسد والتأمل المجرد... حتى توصل أخيراً إلى الاكتفاء بحبة أرز أو حبة قنب كغذاء يومي"[٣] ومن الهندوس "من يعيش في الغابات وعلى جبال الهملايا، وهم يصومون ولا يفطرون إلا بنبات خاص يعصر في حلوقهم فيبقون على قيد الحياة شبه الميت ولا يزالون على هذه الحالة حتى يموتوا"[٤].

إذلال النفس وإهانتها:ـــ

ذكر الطوسي، أن بعض غلاة الصوفية ببغداد لا يكاد أن يأكل شيئاً إلا بذل السؤال، فسئل عن ذلك، فقال: اخترت ذلك لشدة كراهة نفسي ذلك"[٥].

---

[١] السابق ــ نفس الصفحة.

[٢] عوارف المعارف ــ بذيل الإحياء ــ ٢٠١٤/٢.

[٣] الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى ــ الدكتور محمد العريبي ــ ص٨٦ وما بعدها.

[٤] دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند ــ ص٦٠٤.

[٥] اللمع ــ ص٢٥٣.

وذكر الهجويري أن السؤال جائز لعلل ثلاث: لفراغ البال، ورياضـــية للـــنفس، ذل السؤال ويشقوا على أنفسهم، والثالثة أنهم سألوا الخلق لحرمة الحق"[1].

تمثل قصة الشبلي مع شيخه الجنيد معلماً على قيام هذه الفرقة على إذلال الـــنفس و إهانتها قال الجنيد للشبلي "يا أبا بكر إن في رأسك نخوة تجعلك تقول: أنا ابن حاجب حجاب الخليفة وأمير سامرا، ولن تأتي منك أمراً ما لم تذهب إلى السوق وتسأل كل من ترى حتى تعرف قيمة نفسك. ففعل ذلك وكانت سوقه تزداد كساداً كل يوم حتى وصل في نهاية العام إلى درجة أن طاف بالسوق كله فلم يعطه أحد شيئاً"[2].

وذكر الطوسي دخول شريفين "إلى الرملة وكان لهما جاه عظيم عند أغنياء البلد، فما زالوا يبذلون جاههم وينفقون على الفقراء حتى لم يبق لهم جاه عند أحد، وكـــان لا يعطيهم أحد شيئاً بسؤال ولا بدين ولا برهن. فعند ذلك كان يطيب وقتهم"[3].

وقيل لإبراهيم بن أدهم "هل فرحت في الدنيا قط؟ فقال: نعم، مرتين، أحدهما كنـــت ذات يوم قاعداً فجاء إنسان وبال علي، والثانية كنت قاعداً فجاء إنسان وصفعني"[4].

ويذكر عبدالعزيز الدباغ أحدهم يرمي نفسه في الطين ويترك الكلـــب يمـــشي فـــي الموضع النقي في يوم شات كثير المطر والطين وقوله "هو والله أرفع مني وأولـــى بالكرامة، لأني عصيت الله تعالى وأنا كثير الذنوب والكلب لا ذنب له"[5].

ومن إهانة النفس وتعذيبها، وحرمانها منها ما ذكره أبو طالب المكي عـــن الـــسرى السقطي قوله "منذ ثلاثين سنة أشتهي أن أغمس جزرة في دبس وأنا أمنع نفسي"[6].

وقال أيضاً "كان بعض أشياخنا ترك أكل الخبز الحار لأنه كان يحبه ويشتهيه ســـنين كثيرة فعوقب في ذلك، فقال: لو طمعت نفسي أكل الخبر عشرين سنة، ما أطعمتهـــا الساعة"[7].

---

(1) انظر كشف المحجوب ــ ص٦٠٤ وما بعدها.

(2) كشف المحجوب ــ الهجويري ــ ص٦٥.

(3) اللمع ــ ص٢٥٣.

(4) الرسالة ــ القشيرية ــ ص١٥٧.

(5) الإبريز ــ ص٣٩٦.

(6) قوت القلوب ــ ٣٣٦/٢ ــ والرسالة ــ ص٩٤.

(7) قوت القلوب ــ ٣٣٧/٢.

ومن تعذيب الجسم ما ورد عن الشبلي أنه كان يضع كل ليلة أمام سكرجة ــ الصفحة فارسية ــ فيها ماء وملح ومرود، وحين يريد أن ينام كان يكحل عينه بالمرود"[١].

وذكر القشيري عن الشبلي أيضاً أنه كان في ابتداء أمره ينزل كل يوم سرداباً ويحمل مع نفسه حزمة من القضبان، فكان إذا دخلت قلبه غفلة ضرب نفسه بتلك القضبان حتى يكسرها على نفسه، فربما كانت الحزمة تفني قبل أن يمسي، فكان يضرب بيديه ورجليه على الحائط"[٢].

وقال النفري في موقف الصمت "أوقفني في الصمت وقال لي: إن لي عباداً صامتين رأوا جلالي، فلا يستطيعون أن يكلموه، ورأوا بهائي فلا يستطيعون أن يسبحوه، فلا يزالون صامتين حتى آتيهم فأخرجهم من مقام صمتهم إلي. فمن صمت عني، فهو عبدي الصامت"[٣].

وهذا ما ترسمه البوذية لأتباعها في وجوب تجرع الألم واستساغته مهما كان هذا الألم مصدره من النفس أو الآخرين "تتطلب فلسفة البوذية امتحان الذات الصارم والانضباط الشديد، لأنه يعتقد أنه حتى في مجال البوذية قد يوجد إمكانية التقهقر"[٤].

يقول بوذا في إنجيله عن الحقيقة المتعلقة بأصل الألم "هي الشهوة الجامحة، التي تسبب التجديد والمصحوبة، بالفرح الشهواني، فهي تبحث عن إشباعها مرة هنا ومرة هناك. وهي إشباع الأهواء الفاسدة، وشهوة الحياة المستقبلية، وشهوة السعادة في هذه الحياة"[٥]. والحقيقة المتعلقة بإخماد الألم عنده إنما "يتألف من إطفاء العطش المتجه نحو أهواء النفس الرديئة..." [٦].

وإذا كانت ولادة الإنسان وحياته ثم موته إنما هو تعلق وجود الإنسان بالألم وارتباطه بوجوده لذا وجب على المرء أن يقتل شهوات نفسه ويفطمها عن طبيعتها

---

[١] كشف المحجوب ــ الهجويري ــ ص٥٩٨.

[٢] الرسالة ــ ص١٤٢.

[٣] كتاب مواقف المواقف ــ ص١٩٩.

[٤] البوذية الفلسفة الحية ــ دايساكو إكيدا ــ ص٤٤.

[٥] إنجيل بوذا ــ ص٥٠ ــ نقلاً عن الديانات الوضعية ــ ص١٢٠.

[٦] السابق ــ نفس الصفحات.

إن سعي الإنسان إلى التغلب على قدره، والارتباطات الجسدية هي التي تحدث الألم، لأن ارتباطات الجسد وإشباع شهواته الآنية والمستقبلية هي التي ترمي الإنسان في آتون العذاب والحزن، وإن إطفاء الشهوات هي المدخل إلى محو الألم وبلوغ السلام النفسي[١].

ومما جاء في كتاب يوغاواسستها Yoga Wasstha:

١- الجسد لا خير فيه، إنه محل للعاهات، ووعاء لسائر الآلام، وهو سائر إلى الانحلال.

٢- لا تفكر بالراحة البدنية، وتجنب سائر الملذات، وأجعل الأرض فراشك، ولا تجعل خاطرك يرتاح إلى مكان أو موطن.

٣- إذا مشيت كن حذراً حتى لا تدوس شعرة أو عظمة أو حشرة.

٤- عندما تسعى في طلب العلم أترك طيبات الدنيا، فلا تأكل الحلوى وتجنب النساء، ولا تأكل اللحم، ولا تدلك جسدك بما له رائحة طيبة، ولا تكتحل، ولا تلبس الحذاء، ولا تظلل نفسك بمظلة، ولا تسعى إلى رزقك وطعامك بغير التسول[٢].

ولعل الفقرة الأخيرة تمثل التطابق الصريح بين غلاة الصوفية والهندوسية في منهج الحياة والطريق التعسفي لرياضة النفس.

بل وردت عند الهندوس ما سمي بالتكفير ينقله غلاة الصوفية ويمارسونه فقد "كان تكفير الناسك عن خطاياه قاسياً إلى أقصى حد، بالاضطجاع وسط النيران، والتحريق في الشمس، والوقوف على ساق واحدة، أو الجلوس جلسة غير مريحة لفترات زمنية طويلة"[٣].

---

[١] انظر الديانات الوضعية ــ الدكتور محمد العريبي ــ ص١٢١ ــ وانظر دراسات في اليهودية والمسيحية ــ وأديان الهند ــ الدكتور محمد ضياء الأعظمي ــ ص٦٤٥.

[٢] الديانات الوضعية الحية ــ الدكتور محمد العريبي ــ ص٦٧-٦٨.

[٣] المعتقدات الدينية لدى الشعوب ــ جفري بارندر ــ ترجمة إمام عبدالفتاح إمام ــ ص١٥٧.

أما التسول فيذكر أنجيل بوذا في مواطن متعددة أن التسول هو الطريق الوحيد لكسب الرزق فمن ذلك "هدمت كل فكرة عن العالم، وانسحبت إلى وادٍ صغير قاحل لا عيش فيه حياة العزلة. أنا أتسول طعامي، وقد نذرت نفسي إلى كل ما هو ضروري فقط"[١].

ومنها "أتت الساعة لأسلك حياة التائه المتسكع المتسول لأحصل على طريق الخلاص"[٢], ومنها "أيها الراهب الحكيم ـ قال الملك بمبسارا ـ صنعت يداك لتقبض على أزمة مملكة لا على مقعد شحاذ..." [٣].

السياحة:ـ

يقول النفري "أوقفني في السياحة وقال لي: في الرؤية ضيق تعرفه، ولا تعبره، فإذا جاءك، فسح: إنما جاءك لذلك"[٤].

وذكر السهروردي مقاصد السفر عندهم بقوله "ابتداء قطع المألوفات والانسلاخ من ركون النفس إلى معهود ومعلوم، والتحامل على النفس بتجرع مرارة فرقة الآلاف والخلان والأهل والأوطان، فمن صبر على تلك المألوفات محتسباً عند الله أجراً فقد حاز فضلاً عظيما"[٥].

وقولهم "يا معشر القراء سيحوا تطيبوا، فإن الماء إذا كثر مكثه في موضع تغير"[٦].

وقال الكلاباذي "لخروجهم عن الأوطان سموا غرباء، ولكثرة أسفارهم سموا سياحين، ومن سياحتهم في البراري وإيوائهم إلى الكهوف عند الضرورات سماهم بعض أهل الديار "شكفتية" والشكفت بلغتهم الغار والكهف"[٧].

يقول جفري بارندر عن البوذيين وسياحتهم "غطت منطقة وسط وادي نهر الكنج كلها بمدنها المختلفة كبيرة أو صغيرة، بجماعة الرهبان البوذيين الجائلين ذهاباً

---

[١] أنجيل بوذا ـ ص٢٧ نقلاً عن الديانات الوضعية ـ ص٧٩.

[٢] إنجيل بوذا ـ ص٢٨ ـ نقلاً عن الديانات الوضعية ـ ص٧٩.

[٣] إنجيل بوذا ـ ص٣١ ـ نقلاً عن المصدر السابق ـ ص٨٣.

[٤] كتاب مواقف المواقف ـ ص١٩٩.

[٥] عوارف المعارف ـ بذيل الإحياء ـ ١٩٧٦/٢.

[٦] السابق ـ ١٩٧٠/٢.

[٧] التعرف ـ الكلاباذي ـ ص١٣.

وإياباً... ولم يكن بوذا وتلامذته يتجولون طوال العام، إذ يصبح التنقل مستحيلاً لمدة ثلاثة أشهر وهي فترة الأمطار الموسمية الغزيرة في شمال الهند، وكانت مجموعات الرهبان البوذيين تلجأ خلال هذه الفترة إلى أماكن أشبه بالمخابئ حيث يعيشون حياة جماعية، ثم يعودون بعد أن تنتهي فترة المطر إلى التفرق في أماكن شتى مرة أخرى"[١].

وقارن هذا مع مقولة السري السقطي "إذا خرج الشتاء ودخل آذار وأورقت الأشجار طاب الانتشار"[٢] وقول السهروردي عن جملة مقاصد السفر "إيثار الخمول وإخراج حظ القبول"[٣].

خامساً: الفرق الضالة:ــ

١ - غلاة الشيعة:

تعد غلاة الشيعة من الفرق التي غذت الفكر الصوفي ونمت جذوره، وخاصة في شخصية الولي وما يترتب عليه من إدعاء النبوة أو تجاوز حدودها وتخطيها إذ الولاية عند غلاة الصوفية تفوق النبوة، وإذا تجاوزت غلاة الشيعة بأئمتهم حدود النبوة إلى إدعاء خصائص الألوهية فيهم فإن غلاة الصوفية قد تمثلت أقوالهم وأهالت على أوليائهم صفات الإله، بعد أن رأت تقاصر خصائص النبوة على أوليائهم.

وإذا كان ابن سبأ يمثل الانطلاقة الأولى لشرارة تقديس الأفراد ووصفهم بالصفات الألهية إذا قال ابن سبأ لعلي رضي الله عنه "أنت أنت، يعني أنت الإله... ومنه انبثقت أصناف الغلاة، وزعموا أن علياً لم يقتل، وفيه الجزء الإلهي"[٤].

فقد فصلت كتب الفرق في غلاة الشيعة وكيف أن منها من قال بنبوة الأفراد بعد ختم النبوة والرسالة برسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، ومنهم من تجاوز حدود النبوة إلى إدعاء الإلوهية إما لعلي رضي الله عنه وإما لنفسه[١].

---

[١] المعتقدات الدينية لدى الشعوب ــ ص٢٢١ ــ بتصرف يسير.

[٢] عوارف المعارف ــ بذيل الإحياء ــ ١٩٦٨/٢.

[٣] السابق ــ نفس الصفحة.

[٤] الملل والنحل ــ الشهرستاني ــ ١٧٧/١.

أما المعاصرين منهم فأقوالهم في ولاية الإمام لا تختلف عن أقوال أسلافهم ولا عن أقوال غلاة الصوفية في أوليائهم، من ذلك "كما أن الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة، ويؤيد بالمعجزة التي هي كنص من الله عليه... فكذلك يختار للإمامة من يشاء ويأمر نبيه بالنص عليه، وأن ينصبه إماماً للناس من بعده"[٢].
وكذلك "إن استنباط الفرق بين النبي والإمام ومن تلك الأخبار لا يخلوا من إشكال"[٣].

وإذا نظرنا في كتب غلاة الصوفية نجد هذه الأقوال تتردد دائماً يقول ابن عربي "إن الرسالة والنبوة تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً فالمرسلون كونهم أولياء لا يرون إلا من مشكاة خاتم الأولياء"[٤]. ويقول أيضاً "وفينا من يأخذ عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم"[٥].

ويقول عبدالعزيز الدباغ "الولي المفتوح عليه يعرف الحق والصواب، ولا يتقيد بمذهب من المذاهب، ولو تعطلت المذاهب بأسرها لعذر على إحياء الشريعة، وكيف لا وهو لا يغيب عنه النبي صلى الله عليه وسلم طرفه عين، ولا يخرج عن مشاهدة الحق جل جلاله لحظة"[٦].

---

[١] انظر التنبيه والرد ــ الملطي ــ ص٢٢ وما بعدها ــ وانظر مقالات الإسلاميين ــ الأشعري ــ ٨٣/١ وما بعدها ــ وانظر الفصل ــ ابن حزم ــ ١١١/١ ــ وانظر الملل والنحل ــ الشهرستاني ــ ١٧٠/١ ــ والفرق ــ البغدادي ــ ١٦٥-١٨٠ ــ والمقدمة ــ ابن خلدون ــ ص١٩٤.

[٢] انظر أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية ــ دكتور ناصر القفاري ــ ٦٥٥/٢.

[٣] السابق ــ ٦٥٥/٢.

[٤] فصوص الحكم ــ ٦٢/١.

[٥] السابق ــ ١٦٣/١.

[٦] الإبريز ــ ص٣٦٥.

وقد تناقل غلاة الصوفية أقوال رجالهم وأوليائهم التي تنص على تفضيل الأولياء على الأنبياء عليهم السلام، فقال أبو يزيد البسطامي "خضنا بحراً وقفت الأنبياء بساحله"[١].

وقال ابن الفارض:

ودونك بحراً خضته، وقف الألى   بساحله صوناً لموضع حرمتي[٢]

وقال بعض غلاة الصوفية "نهاية أقدام النبيين، بداية أقدام الأولياء"[٣] وقال أبو العباس التجاني "لو كشف عن حقيقة الولي لعبد، وحقيقة الولي أنه يسلب من جميع الصفات البشرية، ويتحلى بالأخلاق الإلهية ظاهراً وباطناً"[٤].

ولم يكن كوربان في إدراكه لحقيقة التصوف وارتباطها بالتشيع والرفض قد جاء بشيء جديد حين قال "الصوفية شاهد على الشيعة، أو منشقة عنها عديمة الذاكرة بأصولها... لماذا أراد عدد من الصوفيين المجاهرين السنية، أن يعتبروا أنفسهم من حملة رسالة الإمام المستور؟ لتفكر بالحلاج الذي بقي غير منفصل"[٥] إذ أوردت كتب الفرق الحلاج ضمن فرق الغلاة من الشيعة وهم الحلولية، ولكنه السعي المحموم من المستشرق لإبراز كل ما هو باطني على انه الإسلام.

قال الأشعري وهو يعرض فرق غلاة الشيعة "وفي النساك من الصوفية من يقول بالحلول، وإن البارئ يحل في الأشخاص وأنه جائز أن يحل في إنسان وسبع وغير ذلك"[٦].

وأورد البغدادي الحلاجية وهم المنتسبون إلى الحلاج ضمن فرق الروافض الحلولية، وقال "وزعموا أن الحلاج أدعى لنفسه هذه المرتبة وهي حلول الإله فيه"[٧].

---

[١] جواهر المعاني ــ علي حرازم ــ ١٩٠/٢.

[٢] ديوان ابن الفارض ــ ص٧٤.

[٣] جواهر المعاني ــ ١٨٩/٢

[٤] السابق ــ ١٩٠/٢.

[٥] الشيعة الإثنا عشرية ــ ص١١٢-١١٣.

[٦] مقالات الإسلاميين ــ ٨١/١.

[٧] الفرق ــ ص١٨٤.

كما أورد ابن حزم الحلاجية ضمن غلاة الروافض فقال "وقالت طائفة بالإلهية الحسين بن منصور حلاج القطن المصلوب ببغداد"[١].

وقد ذهب المؤرخون إلى أن الغلاة من الشيعة قد اتسموا بالزهد وأظهروا التقشف، وأنهم تعلموا الشعوذة والنيرنجات والنجوم والكيمياء فهم يحتالون على كل قوم بما يتفق عليهم، وعلى العامة بإظهار الزهد[٢].

٢- الإسماعلية:

يمثل تأثير الإسماعيلية في فكرة الإمام والوصفاء، والنقباء والحجج وتطورها وتأثيرها على معاني الغوث والأقطاب والإبدال عند غلاة الصوفية.

يقول الشهرستاني عن الإسماعيلية "قالوا: وبعد إسماعيل محمد بن إسماعيل السابع التام، وإنما تم دور السبعة به، ثم ابتدأ به بالأئمة المستورين والذين كانوا يسيرون في البلاد سراً، ويظهرون الدعاة جهراً، قالوا: ولن تخلو الأرض قط عن إمام حي قائم، إما ظاهر مكشوف، وإما باطن مستور... وقالوا إنما الأئمة تدور أحكامهم على سبعة كأيام الأسبوع، والسموات السبع، والكواكب السبع، والنقباء تدور أحكامهم على أثني عشر... ومذهبهم أن من مات ولم يعرف أمام زمانه مات ميتة جاهلية"[٣].

وعلى أساس معتقد الإسماعيلية في العقول السبعة المنبثقة عن النفس الكلية، فقد زعموا أن هذا العالم له "دورات متعاقبة تقوم على مبدأ الرقم سبعة وكل دور له نطقاء أو أنبياء سبعة، وأسس أو أوصياء سبعة وأئمة سبعة فإذا انتهى أو تم دور العقل السابع والأخير أتى من بعده دور جديد متمثل بناطق أو نبي جديد يدعو إلى شريعة جديدة"[٤].

أما في تصرف المخلوقات في الكون فتعتقد الإسماعلية "بوجود الهين، أحدهما علة لوجود الآخر، وهما" السابق والتالي، وأن السابق خلق العالم بواسطة الثاني"[٥].

---

[١] الفصل ـــ ٣/١٢٢-١٢٣.

[٢] أنظر الكامل ـــ ابن الأثير ـــ ٦/٣٦٥.

[٣] الملل والنحل ـــ ١/٢٠٠-٢٠١.

[٤] العقائد الباطنية ـــ دكتور صابر طعيمة ـــ ص١٠٢.

[٥] السابق ـــ ص١٠٥.

أما ما ورد في كتب غلاة الصوفية عن ترتيب الأقطاب والإبدال والنقباء فلا يختلف من حيث وضع أرقام مخصوصة وأسماء معينة.
يقول ابن عربي "المجمع عليه من أهل الطريق أنهم على ست طبقات أمهات: أقطاب، وأئمة، وأوتاد، وأبدال، ونقباء، ونجباء"[١].
وقال الفوتي "أعظم الأولياء الغوث، والثلاثة المختارون، والسبعة، ثم العشرة، ثم الأربعون، ثم الثلاثمائة، وهم البدلاء والأوتاد والسبعون النقباء، والأربعون الخلفاء، والعشرة العلماء، والسبعة العرفاء والثلاثة أهل المكاشفة، وهم الرواسي، والغوث أعنى القطب عليهم مثله مثل جبل قاف، والأوتاد مفزع العامة، والنقباء مفزع الأوتاد، والخلفاء مفزع النقباء، والعلماء مفزع الخلفاء، والعرفاء مفزع العلماء، وأهل المكاشفة مفزع العرفاء والقطب مفزع الكل"[٢].
وقال الدباغ عن ديوان الصوفية " التصرف للأقطاب السبعة، على أمر الغوث وكل واحد من الأقطاب السبعة، تحته عدد مخصوص يتصرفون تحته"[٣].
وقال الجرجاني عن مهام القطب "يسمى غوثاً باعتبار إلتجاء الملهوف إليه هو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان أعطاه الطلسم الأعظم من لدنه، وهو يسري في الكون وأعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد، بيده قسطاس الفيض الأعم فهو يفيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل..." [٤].
وقال ابن قضيب البان[٥] في موقف هوية الهواء "ثم كشف لي عن مركزه نقطة الفيض عند الحافين، فرأيت ينبوعاً فياض النور ظاهراً من عين القطب الغوث، ثم

---

[١] الفتوحات المكية ــ ٤٠/٢.
[٢] رماح حزب الرحيم ــ عمر الفوتي ــ ٣٢/١ بذيل جواهر المعاني.
[٣] الإبريز ــ ٣٠٨.
[٤] التعريفات ــ ص٢٢٧ ــ وما بعدها.
[٥] عبدالقادر بن محمد أبي الفيض السيد الأفضل أبو محمد المعروف بابن قضيب البان الحسين الموصلي، له مؤلفات عديدة منها الفتوحات المدنية على نسق الفتوحات المكية لابن عربي، توفي سنة (١٠٤٠هـ).
انظر الأعلام: ٤٤/٤ ــ وانظر كشف الظنون: ٨٢١/١.

قال لي هذا أصل الأصول، وغاية كل مأمول في الحس، هذا سـر تجلـي الاسـم الظاهر الباطن الأول الآخر، هذا أبو الآباء العلوية والأمهات السفلية..." [١].

سادساً: المصادر الخاصة:ـ

١- الخضر:

يحتل الخضر مكانة خاصة في التلقي عند غلاة الصوفية "وليس منهم صغير أو كبير ممن دخل في طريقهم إلا وادعى لقيا الخضر والأخذ عنه"[٢].

وأهمية الخضر في الفكر الصوفي تمثل في إضفاء الشرعية على كل ما يبتدع على أيدي غلاة الصوفية من ذكر أو صلاة، كما أن من وقع في النـواهي والمحرمـات الشرعية أو الجرائم الخلقية أو الجرائم كالقتل والسرقة ونحوه إلا ووجد في الخضر وسيلة للدفاع عنه وتسويغ جرائمه.

يقول ابن عربي "ما وفق إليه موسى من غير علم منه، إذ لو كان على علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعدله، ومع هذا غفل موسى عن تزكية الله وعما شرطه عليه في إتباعه... ولو كان موسى عالماً بذلك لما قاله له الخضر "ما لم تحط به خبرا" أي أني على علم لم يحصل لك عن ذوق"[٣].

يقول الدكتور عفيفي "يستعمل ـ أي ابن عربي ـ الأسمين رمزاً لصاحبي نـوعين من العلم: العلم الظاهر الذي يأتي به الأنبياء إلى أممهم وهو علم الـشرائع والعلـم الباطن الذي يعلمه الأولياء، وهو علم الحقيقة... والحوار الدائر بين موسى والخضر ليس قصراً، ولكنه موازنة بين مطلق رسول ومطلق ولي"[٤].

وهذا هو المقصد أن كل ولي يستطيع مخالفة رسول الظاهر لأنه يعلم مـالا يعلـم الرسول، والشاهد على مصداقية ذلك حادثة الخضر.

وقال الجيلي عنه لما لقاه وسأله عن أمره "فقال أنا الحقيقة العالية والرقيقة المتدانية، أنا سر إنسان الوجود، أنا عين الباطن المعبود.. أنا الشيخ اللاهوتي، أنا حافظ علـم

---

[١] المواقف الإلهية ـ بذيل الإنسان الكامل ـ ص١٧٧ وما بعدها.

[٢] الفكر الصوفي ـ عبدالرحمن عبدالخالق ـ ص١٢٥.

[٣] فصوص الحكم ـ ٢٠٦/١.

[٤] فصوص الحكم ـ ٣٠٥/٢.

الناسوتي، أتصور في كل معنى وأظهر في كل مغنى... أنا معلم موسى الظاهر... أنا القطب الفرد الجامع..." [(١)].

٢- الولي:

يحتل الولي عند غلاة الصوفية مصدراً أساسياً في تلقي عقائدهم وفروضهم وأحكامهم وبدعهم ظاهرة و باطنة وسن شرائع جديدة، خاصة أن الخضر يمثل عندهم المعلم الأول كما ذكر الجيلي في النص السابق.

ويعتقدون أن للولي قدرة على التلقي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو من الملك أو من اللوح المحفوظ، وهم بذلك جعلوا باب التشريع واسعاً، فكلما ادعى أحدهم الولاية وأنه ولي تمكن من تلقي العلوم وأخذ الإجازات من الرسول صلى الله عليه وسلم أو من الملك أو من اللوح المحفوظ أو عن الله سبحانه وتعالى مباشرة.

يقول الجيلي "وقد اجتمعت به صلى الله عليه وسلم في صورة شيخي الشيخ شرف الدين إسماعيل الجبرتي... وسر هذا الأمر تمكنه صلى الله عليه وسلم من التصور بكل صورة"[(٢)].

ولا يخفى من كلام الجيلي أنه وكلما عنَّ لهم أمر من العلوم الإلهية ادعوا ملاقاة الرسول في شخص من رجالاتهم وادعوا التعليم والتلقي عنه.

وقال عبدالعزيز الدباغ "إعلم أن الولي المفتوح عليه يعرف الحق الصواب ولا يتقيد بمذهب من المذاهب، ولو تعطلت المذاهب بأسرها لقدر على إحياء الشريعة، وكيف لا وهو الذي لا يغيب عنه النبي صلى الله عليه وسلم طرفة عين، ولا يخرج عن مشاهدة الحق جل جلاله لحظة"[(٣)].

وقال الشعراني "طريقتنا أن نكثر من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم حتى يصير يجالسنا بيقظة و نصحبه مثل الصحابة ونسأله عن أمور ديننا"[(٤)].

[(١)] الإنسان الكامل ــ ٤٥/١.

[(٢)] السابق ــ ٧٤/٢.

[(٣)] الإبريز ــ ص٣٦٥.

[(٤)] لواقع الأنوار القدسية ــ ص٢٠٣.

وقال الفوتي "الأولياء يرون الرسول صلى الله عليه وسلم وأنه عليه الصلاة والسلام يحضر كل مجلس أراد بجسده وروحه وأنه يتصرف ويسير حيث شاء في أقطار الأرض وهو بهيئته التي كان عليها قبل وفاته" ثم يذكر الفوتي أن الوسيلة الوحيدة لرؤيته والأخذ عنه إنما بتكرار الصلاة عليه ألاف المرات[١].

بل أن الفوتي يوسع ذلك حيث يقول "إن جميع أهل الفتح يشاهدون الملائكة، والكامل بينهم ينزل عليه ملك بالأمر والنهي... ولا يلزم من ذلك أن يكون ذا شريعة"[٢].

ويصدر ابن عربي كتابه الفصوص بقوله "فأني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أريتها في الآخر من محرم.. وبيده كتاب فقال لي هذا كتاب فصوص الحكم خذه وأخرج به إلى الناس ينتفعون به فقلت السمع والطاعة"[٣]، وقال بعضهم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، سلم رسالة للملك الكامل وتوجه بها شيخهم إلى مصر وأداها وعاد إلى المدينة[٤].

أما الأخذ عن اللوح المحفوظ يقول الدباغ "ليس كل من يحضر الديوان من الأولياء يقدر على النظر في اللوح المحفوظ، بل منهم من يقدر على النظر فيه ومنهم من يتوجه إليه ببصيرته"[٥].

وقال الغزالي "حقيقة العقل أن القلب مستعد لأن تجلى عنه حقيقة الحق في الأشياء كلها" ثم ذكر الأسباب الحائلة بين القلب واللوح، وقال "فهي ــ أي الأسباب ــ كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ"[٦].

وأما الملك فيقول الشعراني في الفرق بين نزول الملك على النبي ونزوله على الولي "الفرق بينهما إنما هو في كيفية ما ينزل به الملك لا في نزول الملك... والملك لا ينزل على الولي التابع إلا بالإتباع لنبيه وبإفهام ما جاء به مما لم يتحقق له علمه

---

[١] الرماح ــ ٤٥٣/١.

[٢] السابق ــ ٣٤٥/١.

[٣] فصوص الحكم ــ ٤٧/١.

[٤] رسالة في البيان والتبيان ــ المختار التجاني الشنقيطي ــ ص٤٤٤/٤٦.

[٥] الإبريز ــ ٣١٦.

[٦] إحياء علوم الدين ــ ٨٥٨/١.

كحديث قال العلماء بضعفه مثلاً فيخبره ملك الإلهام بأنه صحيح فللولي العمل به في حق نفسه"[1].

أما الأخذ عن الله سبحانه وتعالى مباشرة فيقول ابن سبعين عن مقالاته ورسائله "والله يعلم أني بيضته ولم يعد النظر فيه ولا أمكنني ذلك ولا تصفحته، ولا غيرت فيه ما جاءني من عند الله أعني الواقع من غير فكر ولا روية، فإن الكل من عند الله على الإطلاق"[2].

وقال الشعراني "قد يلهم العبد من الوجه الخاص الذي بين كل إنسان وبين ربه عز وجل فلا يعلم به ملك الإلهام، لكن علم هذه الوجه يتسارع الناس إلى إنكاره، ومنه إنكار موسى (عليه السلام) على الخضر"[3] وقال أبو طالب المكي "قال بعض العارفين: لي قلب إذا عصيته عصيت الله تعالى. يعنى أنه لا يقذف فيه إلا طاعة ولا يقر فيه مضار رسوله إليه، فإذا عصاه فقد عصا المرسل"[4].

٣- الكشف:

قال الجرجاني "هو الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقة وجوداً وشهوداً"[5].

وقال القشيري "الخواطر خطابات ترد على الضمائر، فقد يكون الخطاب بإلقاء ملك أو إلقاء شيطان أو أحاديث نفس أو من الحق سبحانه"[6].

وقال الكلاباذي "علوم المشاهدات والمكاشفات، هي التي تختص بعلم الإشارة، وهو العلم الذي تفردت به الصوفية... وقيل علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار، لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد"[7].

---

(١) اليواقيت والجواهر ــ ٣٣٢/٢.

(٢) رسالة النصيحة أو النورية ــ ضمن رسائل أبن سبعين ــ ص١٨٠.

(٣) اليواقيت والجواهر ــ ص٣٣٢/٢.

(٤) قوت القلوب ــ ٢٥٢/١.

(٥) التعريفات ــ ص٢٣٧.

(٦) الرسالة ــ ص٤٤.

(٧) التعرف ــ ص٦٠.

وقال الغزالي عن مراتب التوحيد المرتبة الثلاثة "أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين، وذلك أن يرى أشياء كثيرة صادرة عن الواحد القهار... ويحصل الكشف بانشراح الصدر و انفساحه وإشراق نور الحق فيه"[١].

وأما قيمة هذا الكشف العلمية والاستدلال على مصداقيته فلا سبيل إليه لأنه وكما يقول الغزالي "إفشاء سر الربوبية كفر"[٢].

ويعرض الغزالي تجربته وكيف استطاع الوصول إلى دواء علته بعد أن أعيته الأدلة والبراهين يقول "ولم يكن ذلك بنظم دليل وتركيب كلام، بل نور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمه الله الواسعة"[٣].

وقال في كتاب الإحياء "الأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على صدورهم النور لا بالتعليم والدراسة والكتابة، للكتب، بل بالزهد في الدنيا و التبرئ من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها"[٤].

والإلهام عند غلاة الصوفية في معناه هو الكشف والوحي من ملك الإلهام ولا يمكن أن يفرق قارئ كتبهم بين معنى نفث الملك وإلهام الرب والكشف[٥]، قال ابن عربي "أطاعوه بما صح عندهم من أحاديث الأحكام ما يتفق على ضعفه وتجريح نقلته، وهم أخذوه من الكشف عن قائله صحيحاً فتعبد به أنفسهم على غير ما تقرر عن علماء الرسوم فينسبوهم إلى الخروج عن الدين وما أنصفوا فإن للحق وجوهاً يوصل إليه منها هذا أحدها"[٦].

---

[١] إحياء علوم الدين ـــ ١٥٤٣/٢.

[٢] السابق ـــ نفس الصفحة.

[٣] المنقذ من الضلال ـــ بذيل التصوف الإسلامي شخصيات ونصوص ـــ الدكتور عبدالحليم محمود ـــ ص٢٦٥.

[٤] إحياء ـــ ٨٥٩/١.

[٥] قارن في ذلك بين ما كتبه الغزالي في الإحياء حيث جعل الوحي والإلهام ـــ والنفث والكشف بمعنى واحد في كتاب شرح عجائب القلب ـــ ٨٥٨/١ ـــ وانظر اليواقيت والجواهر ـــ للشعراني ـــ ٣٣٢/٢-٣٣٦.

[٦] رسائل ابن عربي ـــ ص٣٠.

٤ - الفراسة:

قال الجرجاني "في اصطلاح أهل الحقيقة هي مكاشفة اليقين ومعاينة الغيب"[١]. وقال القشيري "الفراسة خاطر يهجم على القلب فينفي ما يضاده، وله على القلـب حكـم، اشتقاقاً من فريسة السبع، وليس في مقابلة الفراسة مجوزات للنفس، وهي حسب قوة الإيمان، فكل من كان أقوى إيماناً، كان أحد فراسه"[٢].

وسئل أبو الحسين النوري "من أين تولدت فراسة المتفرسين؟ فقال: من قوله تعالى: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي)[الحجر : ٢٩] فمن كان حظه من ذلك النور أتم، كانت مشاهدته أحكم، وحكمه بالفراسة أصدق"[٣].

---

[١] التعريفات ــ ص٢١٢.

[٢] الرسالة ــ ص١٤٩.

[٣] السابق ــ ص١٥١.

تعقيب ورد:

إن مصادر التلقي عند غلاة الصوفية متعددة ومتداخلة بل إن أصولهم كانت مـزيج من عقائد وطقوس وعبادات من الأمم السابقة ومن الفرق الضالة فـصار أكثـرهم مخلط في العقيدة وأغلبهم أهل بدع[١].

أما المصادر التي يستقي أهل السنة والجماعة عقائدهم وعباداتهم منها فهي نوعان:

أساسية: الكتاب والسنة والإجماع[٢].

وثانوية: العقل الصريح والفطرة السلمية.

أولاً: القرآن الكريم:

وهو اسم لكلام الله تعالى المنزل على عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم وهو "اسم لكتاب الله خاصة ولا يسمى به شيء غيره من سائر الكتب"[٣].

وعرفه السيوطي "في العرف هو الكلام المنزل على محمد صلى الله عليـه وسـلم للإعجاز بسورة منه، فخرج بالمنزل على محمد صلى الله عليـه وسـلم التـوراة، والإنجيل وسائر الكتب، وبالإعجاز، الأحاديث الربانية القدسية"[٤].

وقال ابن بطة العكبري[٥] "إن الله عز وجل بعث محمد صلى الله عليه وسلم رحمـة للعالمين ومهيمناً على النبيين ونذيراً بين يدي عذاب شديد بكتـاب أحكمـت آياتـه وفصلت بيناته، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، بين فيه مناهج حقوق افترضها، ومعالم حدود أوجبها إيضاحاً لوظـائف دينـه وإكمـالاً لشرائع توحيده"[٦].

---

[١] انظر دراسات في الأهواء والبدع ــ الدكتور ناصر العقل ــ ص١٨٩.

[٢] انظر مجموعة الفتاوى ــ ٢٢٨/٣ وما بعدها.

[٣] مجاز القرآن ــ أبي عبيدة معمر بن المثني التيمي ــ ١/١.

[٤] التحبير في علم التفسير ــ جلال الدين السيوطي ــ ص٣٩.

[٥] أبو عبدالله، عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري الحنبلي، ابن بطة، الإمام شيخ العـراق، تـوفي سنة (٣٨٧هـ).

انظر: سير أعلام النبلاء: ٦٥٨/١٠، وانظر تاريخ بغداد: ٣٧١/١٠.

[٦] الإبانة ــ ابن بطة العكبري ــ ٤٣/١.

وقد امتن الله سبحانه وتعالى على هذه الأمة بهذا الكتاب قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاء لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ) [يونس : ٥٧]، وقال تعالى: (الم * اللّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ * نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ * مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ) [آل عمران: ١-٤]. وقال تعالى: (لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) [عمران: ١٦٤].

وهذا المصدر هو الأول والأساسي في تلقي العقائد والأحكام والعبادات والمعاملات فما ورد في القرآن الكريم مسألة منها أو غيرها فلا ترد ولها دليل من القرآن الكريم وهو المقدم على غيره تعظيماً لكلام الله جل وعلا.

ثانياً: السنة:

وهي الشق الآخر من الوحي، وهي بيان لآيات الكتاب، إلا أن ألفاظ السنة تنسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، أما المعنى فهو من الله تعالى، وحي أوحاه إليه تعالى قال تعالى: (وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) [النجم: ٣-٤]. لذا، لما عاب المشركون على عبدالله بن عمرو بن العاص كتابة ما ينطق به النبي صلى الله عليه وسلم قال له: "أكتب فو الذي نفسي بيده ما يخرج منه إلا الحق"، وأومأ بإصبعه إلي فيه[١].

قال الشافعي رحمه الله في قوله تعالى: (وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ) [البقرة : ٢٣١].

قال "سمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم"[٢].

---

[١] المستدرك ــ ١٨٧/١ ــ حديث رقم (٣٥٩) ــ وسنن أبي داود ــ ٣١٨/٣ ــ حديث رقم (٣٦٤٦).

[٢] الرسالة ــ الشافعي ــ ص٧٨.

ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: (وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ) [النساء : ١١٣]، وقال تعالى: (لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) [آل عمـران : ١٦٤]، وقال: (وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ) [الأحزاب : ٣٤].

قال ابن تيمية رحمه الله "قال غير واحد من السلف: الحكمة هي السنة، لأن الذي كان يتلى في بيوت أزواجه رضي الله عنهن، سوى القرآن هو سنته صلى الله عليه وسلم"[١].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم [إلا إني أوتيت الكتاب ومثله معه...] [٢]، وقال عليه الصلاة والسلام [لا ألفين أحدكم متكأ على أريكته يبلغه الأمر فيقول: لم أجد هذا في كتاب الله تعالى] [٣].

قال ابن القيم رحمه الله "الله سبحانه وتعالى أنزل كتابه، ألفاظه ومعانيه وأرسل رسوله ليبين اللفظ والمعنى، فكما أنا نقطع ونتيقن أنه بين اللفظ، فكذلك نقطع ونتيقن أنه بين المعنى"[٤].

وقال الشوكاني "أتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام، وأنها، كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام"[٥].

ويعتقد السلف رحمهم الله أن "السنة محفوظة وواجبة الإتباع كالقرآن كما يعتقدون أنه لا اختلاف بين السنة والقرآن، بل كل منها يصدق الآخر، والسنة مبينة للقرآن ومفصلة لما أجمل من أحكامه"[٦].

---

[١] مجموعة الفتاوى ــ ٢٢٨/٣.

[٢] سنن أبي داوود ــ ٢٠٠/٤ ــ حديث رقم (٤٦٠٤) ــ مسند الإمام أحمد ــ ١٣٠/٤ ــ حديث رقم (١٧٢١٣).

[٣] الشريعة الآجري ــ ٤١٢/١ ــ الإبانة ــ ابن بطة العكبري ــ ٤٩/١ ــ حديث رقم ٦٠ ــ الكفاية في علم الرواية ــ الخطيب البغدادي ــ ص٩-١٠.

[٤] الصواعق المرسلة ــ ابن القيم ــ ٧٣٨/٢.

[٥] إرشاد الفحول ــ الشوكاني ــ ص٥٣.

[٦] الإحكام في أصول الإحكام ــ ابن حزم ــ ١٠٨/١ ــ وانظر الجواب الصحيح لابن تيمية ــ ١٢٨/٤ ــ والإبانة لابن بطة العكبري ــ ٤٦/١.

الإجماع:

الإجماع مصدر أجمع وله معنيان العزم المؤيد والمعنى الثاني جمع المتفرق وجعله جميعاً غير مفترق[١].

وذهب الأصوليون إلى أن الإجماع يقال بالاشتراك على معنيين الأول: العزم قال تعالى: ([فأجمعوا أمركم] (يونس: ٧)، الثاني الاتفاق: يقال أجمع الرجل إذا صار ذا جمع... وقولنا أجمعوا على كذا، أي: صاروا ذوي جمع عليه[٢].

وفي الاصطلاح "اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من العصور، على أمر من الأمور"[٣].

وقد ذهب جماهير العلماء على أن الإجماع حجة شرعية، و حكى بعضهم الاتفاق كأنه يعبأ بالمخالفين، واستدلوا على حجيته بالكتاب والسنة والمعقول[٤].

قال تعالى: (وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً) [النساء : ١١٥]، هذه الآية من أقوى ما استدل به على حجية الإجماع وهو ما تمسك به الشافعي رحمه الله في الاحتجاج على المنكرين[٥].

قال ابن تيمية رحمه الله "إنها تدل على وجوب إتباع سبيل المؤمنين وتحريم إتباع غير سبيلهم، ولكن مع تحريم مشاقة الرسول من بعد ما تبين له الهدى، وهو يدل على ذم كل من هذا وهذا... فالذم لاحق لكل منهما لكونه مستلزماً للآخر"[٦].

---

[١] انظر لسان العرب ــ ٥٨/٨.

[٢] انظر المحصول في علم أصول الفقه ــ الفخر الرازي ــ ٢٠/٤ ــ وانظر إرشاد الفحول ــ الشوكاني ــ ص١٠٩.

[٣] انظر إرشاد الفحول ــ الشوكاني ــ ص١٠٩.

[٤] انظر الإحكام ــ الآمدي ــ ١٥٠/١ ــ والفتاوى ــ لابن تيمية ــ ٢٢٩/٣ ــ وإرشاد الفحول ــ الشوكاني ــ ص١١٠.

[٥] انظر المستصفي ــ الغزالي ــ ١٧٢/١.

[٦] مجموعة الفتاوى ــ ١٠٥/١٩.

كما حثت الآيات على لزوم الجماعة، قال تعالى: (وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُواْ) [آل عمران : ١٠٣]، وقال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعاً لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ) [الأنعام : ١٥٩].

وقد نصت السنة النبوية على حجية الإجماع كقوله عليه الصلاة والسلام [يد الله مع الجماعة] (١).

وفي الحديث الذي يرويه الشافعي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه خطب الناس بالجابية، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا كمقامي فيكم، فقال [أكرموا أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم...] إلى أن قال [.. إلا فمن سره بحبحة الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الفرد وهو مع الاثنين أبعد...] (٢).

قال الشافعي رحمه الله "فلم يكن لزوم جماعتهم معنى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما، ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها..." (٣).

كما نصت الأحاديث على عصمة الأمة في اجتماعها عن الضلالة، والخطأ نوع من الضلال، وهذه الأحاديث تواترت معنى، وإن لم تتواتر لفظاً من ذلك ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: [لا يجمع الله هذه الأمة ــ أو قال: أمتي على ضلالة أبداً] (٤).

---

(١) سنن الترمذي ــ ٤٦٦/٤ ــ حديث رقم (٢١٦٦) ــ والحاكم في المستدرك ــ ٢٠٠/١ ــ حديث رقم (٣٩٤).

(٢) الرسالة ــ الشافعي ــ ٤٧٣ ــ والحديث رواه الترمذي ــ ٤٦٥/٤ ــ حديث رقم (٢١٦٥)ــ والحاكم في المستدرك ــ ١٩٧/١ ــ حديث رقم (٣٨٧).

(٣) الرسالة ــ ص٤٧٥-٤٧٦.

(٤) المستدرك ــ ٢٠١/١ ــ حديث رقم (٣٩٥) ــ وسنن أبي داود ــ ٩٨/٤ ــ حديث رقم (٤٢٥٣)

قال الغزالي "هذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة، والتابعين إلى زماننا هذا، لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها... ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه"[1].

أما دلالة العقل فيقال: "أنه قد ثبت قطعاً أن نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء، وأن شريعته دائمة إلى قيام الساعة، ثم وقعت حوادث، ليس فيها نص قاطع من كتاب أو سنة، لكن أجمعت الأمة على حكمها، فلو قلنا أن إجماعهم ليس بحجة، وأن الحق قد خرج عنهم، أو أنهم أجمعوا على الخطأ، للزم أن تكون شريعته غير دائمة، فيؤدي ذلك إلى الخلف في أخبار الشارع، وأن يكون إجماعهم حجة مثبتاً للحق، لئلا يؤدي إلى المحال، وهو انقطاع الشريعة وعدم بقائها واستمرارها"[2].

وترتبط المصادر الثانوية بالمصادر الأساسية والرئيسية إذا العقل يعد مصدراً من مصادر المعرفة الدينية، ولكنه ليس مصدراً مستقلاً، بل يحتاج إلى تنبيه الشرع وإرشاده إلى الأدلة، لأن الاعتماد على محض العقل سبيل التفرق والتنازع وهو حال الفلاسفة والمتكلمين[3]. ولذا جاءت الآيات حاثة العقل للنظر والتفكير والاعتبار قال تعالى: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ) [آل عمران: ١٩٠-١٩١].

وأما الفطرة فهي الإسلام، وهو أشهر الأقوال وأصحها، وهو المعروف عند عامة السلف من أهل العلم بالتأويل[4].

واستدلوا على ذلك بأدلة منها:

قوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) [الروم : ٣٠].

---

[1] المستصفى ــ الغزالي ــ ١٧٣/١.

[2] انظر كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ــ عبدالعزيز بن أحمد البخاري ــ ٢٦٠/٣.

[3] انظر منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد ــ عثمان بن علي حسن ــ ١٨١/١.

[4] انظر درء تعارض العقل والنقل ــ ٢٧٨/٣ ــ وانظر شفاء العليل ــ ابن القيم ــ ٣٠٢/٢.

قال ابن كثير: "معناها فسدد وجهك واستمر على الدين الذي شـرعه الله لـك مـن الحنفية، ملة إبراهيم، التي هداك الله لها، وكملها لك غاية الكمال، وأنت مع ذلك لازم فطرتك السليمة التي فطر الله الخلق عليها، فإنه تعالى فطر خلقـه علـى معرفتـه وتوحيده وأنه لا إله غيره"[١].

واستدلوا بحديث أبي هريرة رضي الله عنه: "كل مولود يولد على الفطـرة، فـأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كمثل البهية تنتج البهيمة، هل ترى فيها جدعاء" ثم يقول أبو هريرة "اقرءوا إن شئتم (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)[٢] وتفـسير الراوي له قيمة في هذا المقام لأنه أعلم بما سمع[٣].

واستدلوا بحديث عياض بن حمار المجاشعي عن النبي صلى الله عليه وسـلم فيمـا يرويه عن ربه ومنه: [وإني خلقت عبادي حنفاء كلهـم، وأنهـم أتـتهم الـشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن لا يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا..."] [٤].

قال شيخ الإسلام "ذكروا عن عكرمة ومجاهد، والحسن وإبراهيم الضحاك وقتادة في قول الله عزل وجل: [فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا] قالوا: فطرة: دين الله الإسلام[٥].

وقد أودع الله سبحانه وتعالى قلوب بني آدم من المعارف الفطرية الـضرورية مـا يفرقون به بين الحق والباطل، وما يجعلها مستعدة لإدراك الحقائق ومعرفتها، ولولا ما في القلوب من هذا الاستعداد والـتمكن، مـا أفـاد النظـر ولا الاسـتدلال ولا البرهان[٦].

---

[١] تفسير القرآن العظيم ــ ٤٤٢/٣.

[٢] البخاري ــ كتاب القدر ــ ٤٥٦/١ ــ حديث رقم (١٢٩٢) ــ ومسلم ــ ٢٠٤٧/٤ ــ حديث رقم ٢٦٥٨.

[٣] انظر درء التعارض ــ ٢٨١/٣٠.

[٤] رواه مسلم في صحيحه من حديث طويل ــ كتاب الجنة وصفة نعيمها ــ ٢١٩٧/٤ ــ ٢١٩٨ ــ حديث رقم (٢٨٦٥).

[٥] درء التعارض ــ ٢٨٢/٣ ــ وانظر شفاء العليل ــ ابن القيم ــ ٣٠٢/٢.

[٦] انظر درء التعارض ــ ٦٢/٥.

فهذه مصادر التلقي عن أهل السنة وما سواها فهو رد، وقد أنعم الله سبحانه وتعالى على هذه الأمة بإكمال الدين وإتمام النعمة قال تعالى: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً) [المائدة : ٣].

وفي حديث العرباض بين سارية قال: وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة ذرفت منها الأعين ووجلت، منها القلوب، فقلنا يا رسول الله، إن هذه موعظة مودع فما تعد إلينا؟ قال: "تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، ومن يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي] [١].

قال الشاطبي "ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى أتى ببيان جميع ما يحتاج إليه في أمر الدين والدنيا وهذا لا مخالف عليه من أهل السنة"[٢].

إن ما تلقفته غلاة الصوفية من عقائد وطقوس من شرق العالم وغربه فهو مردود، وقد حذر الله سبحانه وتعالى من السبل المفرقة، قال تعالى: (وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) [الأنعام : ١٥٣].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم [من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد] [٣].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم [لا يقبل قول إلا بعمل، ولا يقبل قول وعمل إلا بنية، ولا يقبل قول وعمل ونية إلا بإصابة السنة] [٤].

وقال معاذ بن جبل رضي الله عنه "أحذركم زيغة الحكيم، فإن الشيطان قد يقول الضلالة على لسان الحكيم، وقد يقول المنافق حكمة الحق فتلقوا الحق عمن جاء به، فإن على الحق نوراً، قالوا: وكيف زيغة الحكيم؟ قال: هي الكلمة تروعكم وتتكرونها

---

[١] المستدرك ــ ١٧٥/١ ــ حديث رقم (٣٣١) ــ ومسند الإمام أحمد ــ ١٢٦/٤ ــ حديث رقم (١٧١٨٢).

[٢] الاعتصام ــ الشاطبي ــ ٦٤/١.

[٣] البخاري ــ كتاب البيوع ــ ٧٥٣/٢ ــ ومسلم ــ كتاب الأقضية ــ ١٣٤٣/٣ ــ حديث رقم (١٧١٨).

[٤] الإبانة ــ ابن بطة العكبري ــ ٨٢/١ ــ ورواه اللالكائي في اعتقاد أهل السنة ــ ٦٣/١ ــ ١٨.

وتقول ما هذا؟ فاحذروا زيغته، ولا يصدنكم عنه فإنه يوشك أن يفيء، وأن يراجع الحق، وإن العلم والإيمان مكانهما إلى يوم القيامة"[١].

قال ابن القيم رحمه الله "إن العالم قد يزل ولابد، إذ ليس بمعصوم، فلا يجوز قبول كل ما يقوله وينزل قوله منزلة قول المعصوم، فهذا الذي ذمه كل عالم على وجه الأرض، وحرموه، وذموا أهله، وهو أصل بلاء المقلدين وفتنتهم"[٢].

فإذا كان هذا الحال مع علماء الأمة الذين قد يخطئوا ويعودوا، فإن من يتلقى عن أمم وثنية كاليونانيين والهنود، أو ديانات منسوخة كاليهودية والنصرانية، أو عن فرق ضلت و مرقت عن الدين فأخرجت عن فرق المسلمين كان أحق وأولى يقول إبراهيم هلال "مهما يكن عند الصوفية من عناصر سنية، إلا أننا نلمح لديهم جانباً ولو يسيراً، من الإشراق، وذلك أمر لا مفر منه، عند من مال إلى الفلسفة أو التصوف غير السني أو أخذ بهما وفيهما وثنيات الديانات القديمة مافيها"[٣].

وذكر ابن خلدون اضطراب غلاة الصوفية في تناولهم للعقائد وبناء مصطلحاتهم الخاصة بمذهبهم حتى تعددت المذاهب واختلفت النحل والأهواء وتباينت الطرق والمسالك وتحيزت الطوائف وذهبوا يفسرون المتشابه من الشريعة، بما يتضمن أفعالاً منكرة ومذاهب مبتدعة ككلمة الباطنية.. ولو شاء ما فعلوه فلقد كان لهم سعة في تقليد السلف منهم في النهي عن الخوض في ذلك[٤].

بل إن من غلاتهم من جعل المناهج متفاوتة، فمنهج النقل خاص بالعوام ومنهج العقل عمدة الحكماء والفلاسفة، ومنهج الذوق المباشر منهج الأولياء والصوفية[٥].

لقد نادى غلاة الصوفية في السابق أن التصوف من صميم الدين وأنه مذهب الصفوة المختارين متأثرين في ذلك بما خلفته الأمم السابقة من تعاليم هندية ممزوجة في

---

[١] سنن أبي داود ــ ٢٠٢/٤ ــ حديث رقم (٤٦١١) ــ المستدرك ٥١٣/٤ ــ حديث رقم(٨٤٤٠).

[٢] أعلام الموقعين ــ ٥٢٢/١.

[٣] التصوف الإسلامي ــ ص٤٨.

[٤] انظر شفاء السائل ــ ابن خلدون ــ ص ٥٠-٥١.

[٥] انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ أبو الوفاء التفتازاني ــ ص١٢١.

العقلية الفارسية فاختلطت التعاليم الإسلامية بالتقاليد الفارسية والهندية فظن من ظن أن ذلك هو الدين فركضوا وراء الحرمان والقهر والفقر، والجوع والعذاب[١].

ويرجع البيروني أغلب اعتقادات غلاة الصوفية إلى الهنود فأخــذوا عــنهم وحــدة الوجود[٢]، والترقي بالانصراف إلى العلة الأولى والتــشبه بهــا وخلــع العلائــق والعوائق[٣]، وأخذوا عنهم أن العارف إذا ترقى ووصل إلى مقام المعرفة أنه يحصل له روحان قديمة لا يجرى عليها تغيير واختلاف بها يعلم الغيــب ويفعــل المعجــز وأخرى بشرية للتغيير والتكوين[٤]، والتقشف والجوع والصيام والذكر البدعي، وهو إنما أخذ من الهندوس إذ يديم العباد التسبيح والتمجيد وتكرار كلمة (أوم) التي هــي كلمة التكوين[٥]، كما أرجع البيروني مقولاتهم وشطحاتهم إلــى الحلــول والاتحــاد الهندوسيين[٦].

أما أهل الكتاب فإن الباحثين أجمعوا على تلقى غلاة الصوفية و معتدليهم عن اليهود والنصارى جملة من العقائد تتمثل في الخلوات واللجوء إلــى المغــاور والتأويــل الرمزي للكتاب، وضرورة الشيخ وجملة من المقامات والأحوال، والرهبنة وتــرك الزواج ولعل أخبار اجتماع غلاة الصوفية بهم والسياحة معهم تعطي دليلاً على مدى تأثر الطرفين وتلقيهما عن بعضهما البعض، ثم إن وجود اليهود والنصارى داخــل المجتمع كان حافزاً لهذا التأثير في نفوس غلب عليها الجهل بالدين وشرائعه[٧].

---

[١] انظر الصوفية في نظر الإسلام ــ سمع عاطف الزين ــ ص١٢٧.

[٢] انظر تحقيق ما للهند من مقولة ــ ص٢٤.

[٣] السابق ــ ص٢٥.

[٤] السابق ــ ص٥٢.

[٥] السابق ــ ٥٦.

[٦] انظر السابق ــ ص٦٦ وما بعدها.

[٧] انظر التصوف المنشأ والمصادر ــ إحسان إلهي ظهير ــ ٤٩-٧٩ ــ وانظر نشأة الفكر الفلــسفي ــ علــى النشار ــ ١٤٢/٣ ــ وانظر المذاهب الصوفية ومدارسها ــ عبدالحكيم عبدالغني محمــد قاســم ــ ص٢٥-١٢٨ ــ وانظر الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ ــ محمود عبدالرؤوف القاســم ــ ص٦١٣ ــ ٧٥٧ ــ وانظر التصوف الإسلامي ــ الدكتور إبراهيم هلال ــ ص١٤ وما بعدها ــ وانظــر التــصوف الثورة الروحية ــ الدكتور أبو العلا عفيفي ــ ص٧٠.

ومنهم من تأثر بالفكر اليوناني ومدارسه الفلسفية فظن أن الوصول إلى الحقيقة التي رسمتها عقولهم إنما يكون بتلقي فلسفتهم وأن من المتناقضات التي اصطدمت بها أفكارهم، إنما هو في السير وراء ما خلفته مؤلفات أفلاطون وأفلوطين[١].

بل أنهم على اختلاف مناحيهم سواء كانوا عباد و أهل معاملات أو كانوا غلاة صوفية متفلسفة قد اتخذوا من فكرة أفلوطين في النفس أساساً لوصفهم المعراج الروحي، فالنفس عندهم كائن غريب عن هذا العالم، هبط إليه من العالم العلوي وسجن في البدن، وهو منذ هبوطه إلى هذا العالم يحن أبداً إلى الخلاص من قيوده، واللحاق بعالمه الأصلي[٢]، فمنهم من وجد في الطقوس البوذية والرهبانية النصرانية وسيلة لإفناء الجسد لتحرر الروح أو النفس ومنهم من وجد في فلسفة اليونانيين وحكمة الفرس المدعاة فعمد إلى ترويض روحه برياضات عقلية ليصل إلى عالمه المنشود.

ولم تكف أيدي غلاة الصوفية عن تلقي العقائد وصبغ فرقتهم بعقائد الآخرين إذ إن تلقيهم تناول الفرق المارقة من الدين[٣]إذ الصلات بين التشيع الغالي في الكوفة وبين التصوف الفلسفي وثيقة إلى حد كبير وبخاصة حين ظهور فرق الإسماعيلية، ودخلت فكرة الإمام والوصفاء والنقباء والحجيج وانعكست إلى حد كبير على فكرة الغوث والأقطاب والإبدال عند غلاة الصوفية الفلاسفة[٤].

كما أن غلاة الشيعة كانوا يتظاهرون بالزهد ويحتالون على كل قوم بما يناسبهم وادعوا الكرامات بما تعلموه من الشعوذة والنيرنجات والنجوم والسحر[٥].

وأما الباطنية فإن حمدان قرمط الذي تنتسب إليه القرامطة كان رجلاً من أهل الكوفة مائلاً إلى الزهد استطاع داعي الباطنية أن يدخل إليه من مدخل الزهد والانزواء عن الدنيا حتى استغواه فاستجاب له في جميع ما دعاه إليه[٦].

---

(١) انظر التصوف الإسلامي ــ الدكتور إبراهيم هلال ــ ص١٣٤.

(٢) انظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام ــ الدكتور أبو العلا عفيفي ــ ص١٢٦.

(٣) انظر مجموعة الرسائل والمسائل ــ ابن تيمية ــ ٦٠/١.

(٤) نشأة الفكر الفلسفي ــ علي سامي النشار ــ ٢٦٨/٣.

(٥) انظر الكامل ــ ابن الأثير ــ ٣٦٥/٦.

(٦) انظر فضائح الباطنية ــ الغزالي ــ ص١٤.

وما يتناقلوه من ألقاب مثل الإبدال، والأقطاب، والأوتاد والنجباء فهي ألقاب وأسماء ليست موجودة في كتاب الله تعالى، ولا هي أيضاً مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسناد صحيح، ولا ضعيف يحمل عليه ألفاظ الإبدال، ولا توجد هذه الأسماء في كلام السلف كما هي على الترتيب[١].

وقال ابن تيمية رحمه الله "هؤلاء الذين يدعون هذه المراتب فيهم مضاهاة للرافضة من بعض الوجوه، بل هذا الترتيب والإعداد تشبه من بعض الوجوه ترتيب الإسماعيلة، والنصيرية، ونحوه في السابق والتالي والناطق والأساس والجسد وغير ذلك من الترتيب، الذي ما نزل الله به من سلطان"[٢].

ولهم في علم الكلام منهلاً أخذوا منه فالكثير من مسائل التصوف متصل بمسائل علم الكلام، والناظر في كتبهم كاللمع للسراج، والتصوف للكلاباذي، والرسالة للقشيري، يجد في أقوالهم مدى ارتباطهم بعلم الكلام واعتمادهم على مزج نظريات المتكلمين وأساليبهم بنظريات التصوف[٣].

لقد كان منهج الأمة في رد الناس إلى مصادر الدين الأساسية مباشراً و سريعاً فما أن تطل الفتنة برأسها إلا وتدفن في مهدها.

وإن ما يميز غلاة الصوفية عن غيرهم، الابتداع في العبادات واستحداث طقوس ورياضات. وكان ظهورها في الكوفة إذ ظهر الذكر الجماعي في المسجد ففرقهم ابن مسعود رضي الله عنه وقال: "ويحكم يا أمة محمد ما أسرع هلكتكم... والذي نفسي بيده إنكم لعلى ملة هي أهدى من ملة محمد أو فتحتوا باب ضلالة. قالوا: والله يا أبا عبدالرحمن ما أردنا إلى الخير. قال وكم من مريد للخير لن يصبه، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم حدثنا أن قوماً يقرؤون القرآن لا يتجاوز تراقيهم، و أيم الله، ما أدري لعل أكثرهم منكم ثم تولي عنهم. فقال عمر وابن سلمة: رأينا عامة أولئك الخلق يطاعنونا يوم النهروان مع الخوارج[٤].

---

[١] انظر مجموعة الفتاوى ــ ٢٣٧/١١.

[٢] السابق ــ ٢٤٠/١١.

[٣] انظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام ــ دكتور أبو العلا عفيفي ــ ص٧٤.

[٤] سنن الدارمي ــ ٧٩/١ ــ حديث رقم (٢٠٤).

وكان الصحابة رضي الله عنهم ينكرون ما أحدثه غلاة الصوفية في الدين وابتدعوه من الصعق والصراخ عند قراءة القرآن، كأسماء بنت أبي بكر، و عبدالله بن الزبير، ومحمد بن سيرين[١].

وأنكر ابن مسعود رضي الله عنه اتخاذ الجبانات للعبادة، والتنسك والإعراض عن المساجد، وهدم الدار التي اتخذها بعض أصحابه ومنهم معضد بن يزيد العجلي[٢].

الخ ـر:

قال الحافظ بن حجر "هو بَلْيا بفتح الموحدة، وسكون اللام بعدها تحتانية وقيل اسمه إلياس، وقيل اليسع، وقيل عامر، وقيل خضرون ــ والأول أثبت ــ ابن ملكان بن فالغ بن عابر بن شالخ بن أرفخشد بن سام بن نوح"[٣].

وأما سبب تسمية بالخضر فقد روي البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: [إنما سمي الخضر لأنه جلس على فروة بيضاء، فإذا هي تهتز من خلفه خضراء][٤]. والفروة من الأرض هي قطعة يابسة من حشيش[٥].

ونبوته ثابتة بالقرآن والسنة:

قال تعالى: (وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِي) [الكهف : ٨٢] قال ابن كثير "أمرت به ووقفت عليه، وفيه دلالة لمن قال بنبوة الخضر عليه السلام"[٦].

وقال النووي "يعني بأمر الله تعالى "فدل على أنه نبي أوحى إليه"[٧].

---

[١] انظر مجموعة الفتاوى ــ ابن تيمية ــ ٨/١١.

[٢] معضد بن يزيد العجلي، يكنى أبا ذر، من العباد، لم يحفظ لمعضد حديث مسند، وإنما كان مشغولاً بالتعبد، خرج في جيش فأصيب بحجر فمات.

انظر صفة الصفوة: ١٨/٢ ــ وانظر تهذيب حلية الأولياء: ٧٤/٢..

[٣] فتح الباري ــ ٥٣٦/٦.

[٤] صحيح البخاري ــ كتاب أحاديث الأنبياء ــ ١٢٤٨/٣ ــ حديث رقم (٣٢٢١) ــ والترمذي ــ ٣١٣/٥ ــ حديث رقم (٣١٥١).

[٥] فتح الباري ــ ابن حجر ــ ٥٣٥/٦.

[٦] تفسير القرآن العظيم ــ ابن كثير ــ ١٠٥/٣.

[٧] شرح صحيح مسلم ــ ١٤٧/١٥.

وقال ابن حجر "استدل به على نبوة الخضر لعدة معاني كقوله "وما فعلته عن أمري" وكأتباع موسى رسول الله له ليتعلم منه، وكإطلاق أنه أعلم منه وإقدامه علـــى قتـــل النفس، فلا يسوغ الإقدام على قتل النفس ممن يتوقع منه أن يقتل أنفساً كثيرة قبل أن يتعاطى شيئاً من ذلك، وإنما فعل الخضر ذلك لإطلاع الله تعالى عليه"[١].

ومن السنة:

ما رواه البخاري من حديث أبي بن كعب عن النبي صلى الله عليه وسلم أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل فسئل: أي الناس أعلم؟ فقال: أنا. فعتب الله عليه إذ لـــم يرد العلم إليه فقال له: بلى، لي عبد بمجمع البحرين هو أعلم منك...] [٢].

وذكر ابن حجر "أكثر أهل العلم أنه نبي ثم اختلفوا هل هـــو رســـول أم لا؟، قـــال القرطبي "هو نبي عند الجمهور"[٣]. وقال النووي "الذي عليه الأكثرون أنـــه كـــان نبياً"[٤].

وفي إثبات نبوته عليه السلام فائدة، وهي دحض فرية الزنادقة وغـــلاة الـــصوفية، الذين ينكرون نبوته ويزعمون أنه ولي من أولياء الله وليس بنبي.

وهم بهذا يسوغون دعواهم أن الولي أفضل من النبي، ذلك أن الله سبحانه وتعـــالى أمر رسوله ونبيه موسى عليه السلام بإتباع الخضر والتعلم منه فإذا وصف الخضر بأنه ولي، قرروا أن الولي أفضل من النبي وجعلوا هذه الحادثة دليلاً مـــشرعاً لهـــم للخروج عن أمر الرسل والرسول صلى الله عليه وسلم عندهم هو خـــاتم الأنبيـــاء والمرسلين فقط، لا خاتم الأولياء فجاز الخروج على شرعه.

وقد أنكر النووي ـــ رحمه الله ـــ قولهم في أن الخضر ولي وقال "هذا ـــ أي القول بولايته ـــ خلاف المختار"[٥].

---

[١] فتح الباري ـــ ٥٣٩/٨ ـــ أضواء البيان ـــ ١٧٣/٤.

[٢] صحيح البخاري ـــ كتاب أحاديث الأنبياء ـــ ١٢٤٦/٣ ـــ حديث رقم (٣٢٢٠) ـــ ومسلم ـــ ١٨٤٧/٤ ـــ حديث رقم (٢٣٨٠).

[٣] فتح الباري ـــ ٥٣٧/٦.

[٤] بستان العارفين ـــ ص١١٥.

[٥] بستان العارفين ـــ النووي ـــ ص١١٥.

وقد رد شيخ الإسلام الاحتجاج بقصة موسى والخضر في تسويغ الخروج ومخالفة شرع الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك بأمور:

الأول: أن موسى لم يكن مبعوثاً إلى الخضر، ولا كان يجب على الخضر إتباع موسى. فإن موسى كان مبعوثاً إلى بني إسرائيل، ولهذا جاء في الحديث قول الخضر لموسى "إنك على علم من علم الله علمكه الله لا أعلمه. وأنا على علم من الله علمنيه لا تعلمه"[١].

ومحمد صلى الله عليه وسلم رسول الله إلى جميع الثقلين، إنسهم وجنهم عربهم وعجمهم، ملوكهم وزهادهم الأولياء منهم وغير الأولياء قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ : ٢٨]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ [الأعراف : ١٥٨].

وليس لأحد الخروج عن متابعته باطناً وظاهراً، ولا عن متابعة ما جاء به من الكتاب والسنة.

الثاني: أن قصة الخضر ليس فيها مخالفة للشريعة بل الأمور التي فعلها تباح في الشريعة، إذ علم العبد أسبابها كما علمها الخضر، ولهذا لما بين أسبابها لموسى وافقه على ذلك، ولو كان مخالفاً لشريعته لم يوافقه بحال، فإن خرق السفينة مضمونه أن المال المعصوم يجوز للإنسان أن يحفظه لصاحبه بإتلاف بعضه، وقصة الغلام مضمونها جواز قتل الصبي الصائل، ولهذا قال ابن عباس: "وأما الغلمان فإن كنت تعلم منهم ما علمه الخضر من ذلك الغلام فاقتلهم وإلا فلا تقتلهم"[٢].

وإثبات نبوة الخضر إلجام لغلاة الصوفية في فتح باب الخروج على الشارع "أول عقد يحل من حبل الزنادقة اعتقاد كون الخضر نبياً لأن الزنادقة يتذرعون بكونه غير نبي إلى أن الولي أفضل من النبي"[٣].

---

[١] صحيح البخاري ــ كتاب أحاديث الأنبياء ــ ١٧٥٧/٤ ــ حديث رقم (٤٤٥٠) ــ ومسلم ــ ١٨٤٩/٤ ــ حديث رقم (٢٣٨٠).

[٢] انظر مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٧٥/٤-٧٦.

[٣] انظر فتح الباري ــ ٢٢٢/١.

والذي عليه الجمهور من أهل العلم أن الخضر قد مات[١].

وردّت الأخبار التي استدل بها على بقائه بأنها لا تقوم بشيء منها حجة، ولو كان باقياً لكان له في ابتداء الإسلام ظهور، ولم يثبت شيء من ذلك[٢].

واستدلوا بأدلة منها:

قوله تعالى: (وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ) [الأنبياء : ٣٤]، قال ابن كثير "استدل بهذه الآية الكريمة من ذهب من العلماء إلى أن الخضر عليه السلام مات وليس بحي إلى الآن لأنه بشر سواء كان ولياً أو نبياً أو رسولاً"[٣].

وقوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ) [آل عمران : ١٨٥]، وقوله تعالى: (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ) [الزمر : ٣٠]، وقوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّيْنَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُواْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُواْ وَأَنَاْ مَعَكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ) [آل عمران : ٨١].

قال علي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهما "ما بعث الله نبياً من الأنبياء إلا أخذ عليه الميثاق لئن بعث الله محمداً وهو حي ليؤمنن به وينصرنه، وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه"[٤].

قال ابن حجر "ولم يأت في خبر صحيح أنه جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم ولا قاتل معه"[٥].

وإن كان متابعة الأنبياء عليهم السلام لمحمد صلى الله عليه وسلم والانضواء تحت لوائه إذا بعث وهم أحياء أمر إلهي ألزم به جميع رسله وأنبيائه، فكيف بمن سواهم من البشر.

---

[١] انظر كشف الالباس ــ إبراهيم بن فتحي عبدالمقتدر في مناقشة أدلة من قال بحياته والرد عليها ــ ص٤٠ ــ وانظر الحذر في أمر الخضر ــ الملا على قارئ ــ ص٩٨.

[٢] انظر فتح الباري ــ ٥٣٦/٦.

[٣] تفسير القرآن العظيم ــ ١٨٧/٣.

[٤] تفسير القرآن العظيم ــ ٣٨٦/١ ــ وانظر فتح الباري ــ ابن حجر ــ ٥٣٧/٦.

[٥] فتح الباري ــ ٥٣٧/٦.

الولي:

الولي عند غلاة الصوفية يمثل مصدراً أساسياً في التشريع، فكل شيخ بالنسبة لمريديه نبي فيهم يأخذون بأوامره وينتهون عن نواهيه دون الرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله، ويستند غلاة الصوفية إلى نصوص من السنة في المحدَّث منها قوله صلى الله عليه وسلم [إنه قد كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فعمر] [١].

و ثبوت هذا النص لعمر رضي الله عنه ليس فيه حجة لهم بل حجة عليهم وذلك لأمور:

١- علم عمر رضي الله عنه أن ما يأتي النبي صلى الله عليه وسلم من الوحي والملائكة ويخبر به من الغيب وما يأمر به وينهي عنه هو أمر زائد على قدره مجاوز طاقته.

٢- علمه رضي الله عنه بأن أبا بكر أكمل منه معرفة ويقيناً وصدقاً ولذا كان خاضعاً لأبي بكر رضي الله عنه مع كونه أفضل الأولياء المحدثين.

٣- المحدث في الأمم السابقة محتاج إليه إذ لا يكفيهم نبي واحد بل يحيلهم النبي في بعض الأمور على نبي آخر فكانوا بحاجة إلى النبي والمحدث.

٤- أمة محمد صلى الله عليه وسلم أغناها الله تعالى بمحمد صلى الله عليه وسلم عن غيره من الأنبياء فكيف لا يغنيهم عن المحدث.

٥- أن الرسول صلى الله عليه وسلم علق ذلك (بأن) ولم يجزم به، لأنه علم استغناء أمة عن محدث كما استغنت عن غيره من الأنبياء[٢].

وقد رفع غلاة الصوفية درجة الولي فوق النبي والرسول[٣]، ومنحوه حق التشريع[٤]،

---

[١] صحيح مسلم ــ كتاب فضائل الصحابة ــ ١٨٦٤/٤ ــ حديث رقم (٢٣٩٨).

[٢] انظر شرح العقيدة الأصفهانية ــ ابن تيمية ــ ص١٥٨ وما بعدها.

[٣] انظر فصوص الحكم ــ ابن عربي ــ ١٣٥/١.

[٤] انظر اليواقيت والجواهر ــ الشعراني ــ ٣٣٩/٢ ــ وانظر الكبريت الأحمر ــ الشعراني ــ ص١٠٣.

وأحلوا التوسل بالمشايخ أحياء وأموات[1]، ودعوا إلى الطواف بقبورهم، ودعائهم وطلب الغوث منهم[2].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "من اعتقد في بشر أنه إله، أو دعا ميتاً، أو طلب منه الرزق والنصر و الهداية وتوكل عليه أو سجد له فإنه يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه. ومن فضل أحد من المشايخ على النبي صلى الله عليه وسلم، أو اعتقد أن أحداً يستغني عن طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم استتيب فإن تاب وإلا ضربت عنقه، وكذلك من اعتقد أن أحداً من أولياء الله يكون مع محمد صلى الله عليه وسلم كما كان الخضر مع موسى عليه السلام فإنه يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه"[3].

وقد غلظ الأئمة في التحذير من عبادة الله تعالى عند قبور الصالحين، قال الشيخ عبدالرحمن بن حسن في شرح باب ما جاء من التغليظ فيمن عبد الله عند قبر رجل صالح فكيف إذا عبده "أي الرجل الصالح فإن عبادته هي الشرك الأكبر، وعبادة الله عنده وسيلة إلى عبادته. ووسائل الشرك محرمة، لأنها تؤدي إلى الشرك الأكبر وهو أعظم الذنوب"[4]، وقد نهى الأئمة عن التوجه إلى قبر الرسول صلى الله عليه وسلم عند الدعاء فإنه يستقبل القبلة، ويجعل الحجرة عن يساره[5].

بل إن دعواهم أن النافع الضار هو الله وليس للصالحين من الأمر شيء ولكن قصدهم رجاء من الله شفاعتهم[6]، هو الشرك ذاته، قال الشيخ محمد بن عبدالوهاب

---

[1] انظر إعلام الراكع الساجد باتخاذ القبور مساجد ـ عبدالله الغماري ـ بذيل إحياء القبور من أدلة جواز بناء المساجد على القبور ـ أحمد الغماري ـ ص٥٩..

[2] هرع غلاة صوفية بنغازي وهم كثرة غالبة عندما دهمهم جيوش العدو ـ تستعمر أرضهم وتستبيح ديارهم ـ وتستحل أعراضهم ـ إلى قبور أشياخهم يستعطفون أجداثهم أن تجيرهم ـ وهم يرفعون أصواتهم.

ياحسيباً ـ إنا عليك حسبنا ... ودخلنا في كهفك المحمي

وبظل الجناب منك اتقينا ... من عدو ومن مغير قوي

فلا وقاهم ذلك الحسيب من مدافع العدو إذ لم تبق منهم أحداً ـ انظر الصوفية في نظر الإسلام ـ سميح عاطف الزين ـ ص١٣١،

[3] مجموعة الفتاوى ـ ٢٥٩/٣.

[4] فتح المجيد ـ شرح كتاب التوحيد ـ ص٢٠٥.

[5] انظر اقتضاء الصراط المستقيم ـ ابن تيمية ـ ص١١٠.

[6] انظر إحياء المقبور من أدلة بناء المساجد على القبور ـ أحمد الغماري ـ ص١٩.

"إن هذا قول الكفار سواء بسواء، قال تعالى: (أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) [الزمر :٣][1].

أما ما تناقله غلاة الصوفية من إلهامات، ومقامات ومعاريج، ومحاضرات، ومكاشفات ومشاهدات، فإنها تعرض على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم إذ لا عبرة بهذه الخواطر ولا يلتفت إليها إن لم تعرض على ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ويشهد له بالموافقة، وإلا فهو من إلقاء النفس والشيطان[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية "منهم من يظن ما يلقى إليه من خطاب أو خاطر هو من عند الله تعالى بلا واسطة، وقد يكون من الشيطان، وليس عندهم فرقان يفرق بين الرحماني والشيطاني، فإن الفرق الذي لا يخطئ هو القرآن والسنة"[3].

وقد جاءت النصوص دالة على وجوب التزام الكتاب والسنة، مصدراً ودليلاً، وتحكيمها فيما سواه، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً) [النساء : ٥٩].

وقال تعالى: (فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً) [النساء : ٦٥]، وقال تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً) [الأحزاب: ٣٦].

والصحابة رضوان الله عليهم هم أبر الأمة قلوباً وأعمقها علماً، وأبعدها من الشيطان، فكانوا أتبع الأمة للسنة وأشدهم اتهاماً لآرائهم.

---

[1] كشف الشبهات ــ ص٨٦ ــ وانظر الإنصاف في حقيقة الأولياء ــ محمد الصنعاني ــ ص٩٩.

[2] انظر إغاثة اللهفان ــ ابن القيم ــ ١٤١/١.

[3] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٢٦٥/٥.

قال سهل بن حنيف رضي الله عنه "أيها الناس اتهموا الرأي عن الدين، فلقد رأيتني يوم أبي جندل، ولو استطيع أن أرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددته"[١].

ولما سئل ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن المفوظة، واختلفوا إليه شهران قال: فإني أقول فيها إن لها صداقاً كصداق نسائها، لا وكس ولا شطط، وإن لها الميراث، وعليها العدة، فإن يك صواباً فمن الله، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان، والله رسوله بريئان"[٢].

ومهما بلغ العبد من الزهد والعبادة فإنه يتهم رأيه دائماً فإن شيطانه ونفسه لايفارقانه إلى الموت، والشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم، والعصمة إنما هي للرسل صلوات الله وسلامه عليهم، ومن عداهم يصيب ويخطئ وليس بحجة على الخلق[٣].

ولو أن الكشوفات والرؤى والمشاهدات حجة لضاع الدين وهدمت الشرائع إذ المدعي بالكشف لا فرق بينه وبين الآخر. وهم يدعون أن الكشف ذوقي ولا يمكن إقامة البرهان عليه، فكل كشف ادُعى يجوز خلافه بجواز غلط صاحبه، ولا طريق إلى معرفة الصادق من الكاذب، وكان حاصل الكشف دعوى علم بلا دليل يمكن إقامته[٤].

ولم ينفي السلف رحمهم الله تعالى حصول الكشف، والرؤى والمخاطبات، يقول ابن تيمية "ثبت أن لأولياء الله كرامات مخاطبات ومكاشفات"[٥]، إذ دلت النصوص على ذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [قد كان في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فعمر منهم][٦]، وكان علي بن أبي طالب رضي الله يقول: "وما نبعد أن

---

(١) صحيح البخاري ــ كتاب الاعتصام بالكتاب ــ ٢٦٦٥/٦ ــ حديث رقم (٦٨٧٨) ــ ومسلم ــ كتاب الجهاد والسير ــ ١٤١٢/٣ ــ حديث رقم (١٧٨٥).

(٢) سنن أبي داود ــ ٢٣٧/٢ ــ حديث رقم (٢١١٦) ــ ومسند أحمد ــ ٤٤٧/١ ــ حديث رقم (٤٢٧٦).

(٣) انظر إغاثة اللهفان ــ ابن القيم ــ ١٤٠/١.

(٤) انظر الأرواح النوافح ــ صالح بن المهدي المقبلي ــ بهامش العلم الشامخ في تفضيل الحق على الأباء والمشايخ ــ ص٤٥٩.

(٥) مجموعة الفتاوي ــ ١١٥/١١ ــ وانظر قطر الولي على حديث الولي ــ الشوكاني ــ ص٢٥٤.

(٦) سبق تخريجه.

السكينة تنطق على لسان عمر"[١]، ومع هذا كان رضي الله عنه يفعل ما هو الواجب عليه، فيعرض ما يقع له على ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم فتارة يوافقه فيكون ذلك من فضائله[٢]، وتارة يخالفه فيرجع عمر عن ذلك[٣].

قال ابن القيم " المكاشفة الصحيحة علوم يحدثها الرب سبحانه وتعالى في قلب العبد، ويطلعه على أمور تخفى على غيره، وقد يواليها، وقد يمسكها عنه بالغفلة عنها، ويواريها عنه بالغين الذي يغشى قلبه"[٤].

وقال رحمه الله "الكشف الصحيح أن يعرف الحق الذي بعث الله به رسوله وأنزل به كتبه، معاني لقلبه، ويجرد إرادة القلب له، فيدور معه وجوداً وعدماً هذا هو التحقيق الصحيح وما خالفه فغرور قبيح"[٥].

وموقف السلف رحمهم الله في تناولهم التصوف كما سبق يخالف ما تناوله المستشرقون، إذ أن هدف المستشرقين تقرير أمر واحد هو امتزاج الإسلام بالأديان الأخرى حتى تلاشت معالمه، وخاصة في فرقة تنتسب إلى أهل السنة وهم الصوفية، يقول جورج مقدسي "المهمة الأولى لماسينيون هي أن يوضح أن الصوفية ليست غريبة عن الإسلام، بل نابعة من هذه الفئة من الإسلام الأعمق إسلاماً والتي تسمى بأهل الحديث"[٦].

تميز موقف السلف بعرض أقوال الناس على الكتاب والسنة فما وافقه قبلوه وما خالفه ردوه، ولا اعتبار لمن قاله.

---

[١] مسند الإمام أحمد ــ ١٠٦/١ ــ حديث رقم (٨٣٤).

[٢] الفتاوى ــ ١١٦/١١.

[٣] رجع في مانعي الزكاة إلى قول أبي بكر ــ البخاري الزكاة ــ ٢٦٥٧/٦ ــ ورجع عمر رضي الله عنه في الحديبية عن رأيه إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم. انظر شرح النووي على صحيح مسلم ــ ١٤٢/١٢.

[٤] مدارج السالكين ــ ٢٤٩/٣.

[٥] السابق ــ ٢٥٢/٣.

[٦] انظر بحث **Soufisme et Hanbalisme Dans L,oeuvre De Massignon** ضمن الذكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي الأستاذ لويس ماسينيون ــ ص٧٩.

المبحث الثاني: موقف المستشرقين من التوحيد عند الصوفية:-

درس المستشرقون التوحيد عند غلاة الصوفية من عدة محاور، وإن كان متفــاوتين في تناولهم لجزئيات الموضوع إلا أن نتاج أبحاثهم أو ما نادى به غــلاة الــصوفية باسم التوحيد كان مغايراً لما كان عليه أهل السنة في توحيــدهم لله تعــالى. وهــذه المحاور هي:

١- معاني التوحيد عند غلاة الصوفية:

أدرك المستشرقون أن لغلاة الصوفية معنى خاص للتوحيد يتفردون به عــن ســائر فرق الإسلام، وهم ــ أي المستشرقون ــ وإن قالوا بأنهم من أهل السنة يعترفــون بابتعادهم بعيداً عن أهل السنة وخاصة في التوحيد.

يقول نكلسون "المسلم يرى أن الله فرد في ذاته، وصفاته، وأفعاله وأنه لا يماثل أحداً من الموجودات إطلاقاً، والصوفي يرى أن الله هو الموجود الحق الأحد الذي يكمــن وراء الظواهر جميعاً، وقد بلغ الصوفية بهذا الرأي غايته القصوى، فإذا لــم يكــن موجوداً إلا الله فالعالم جميعاً وفيه الإنسان واحد مع الله ضرورة"[١].

ويقول نكلسون في كتاب آخر "اعتبر الصوفية التوحيد من الأمور التــي لا يقــوى العقل على إدراكها، وعدوه سراً من الأسرار التي يكشف الله معانيها لمن يشاء مــن عباده... والصوفي الذي طلب محبة الله ومعرفته يجب عليه أن يفني نفسه في محبته لله ومعرفته له"[٢].

ويقول عن التوحيد عند الجنيد: "الله هو الذي يرفع العارف بــه حجــاب الغيريــة والأثنينية بحيث يصبح العارف عين المعروف. ولا يقصد الصوفية إلا هذا المعنــى عندما يتكلمون عن معرفة الأحدية الإلهية، وهذا هو التوحيد الذي كان يعلمه الجنيــد البغدادي من وراء أبواب مغلقة"[٣].

ويؤكد كوربان بأن الفناء هو السبيل إلى التوحيد عند غلاة الصوفية "فــي مــذهب الجنيد تظهر من عقيدة التوحيد باعتبارها أساس تجربة الاتحاد الصوفي. وليس من

---

[١] الصوفية في الإسلام ــ ص٧٩.

[٢] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١١٨.

[٣] في التصوف الإسلامي ــ ص١١٥.

شك من أن الجنيد قد احتضن هذه المسألة فالتوحيد بالنسبة له ليس برهنة لوحدة الوجود الإلهي بالحجج العقلية وإنما هو عيش لوحدة الله المتعالية نفسها"[١].

ويقول آربري "غير الجنيد المعنى المفهوم القديم للتوحيد إلى الارتباط بالمفهوم الروحي للميثاق الأزلي، واعتراف الإنسان أمام الله وأرجع ذلك إلى القرآن... من هذا الحوار والشهادة (بين الرب والإنسان) يأخذ المرء مكاناً بين الرب الإنسان وبين الرب"[٢]

ويقول الدكتور ماجد فخري نفس أقوال المستشرق أربري "في رأي الجنيد نقطة الانطلاق في التصوف وهي الميثاق الذي عقده الله مع الإنسان، وهو أن غاية الإنسان الفكرية والروحية هي إدراكه التام لوجوده من حيث هو فكرة في الذهن الإلهي سابقة لخلقه والفرق الشاسع بين ماهيته وبين الذات الإلهية، وهذا الإقرار هو في رأي الجنيد دليل المعرفة الحقة للتوحيد"[٣].

ويقول أسين بلاثيوس عن ابن عربي "إله الصوفية عند ابن عربي هو الوجود المطلق الخالي عن كل علاقة، وحاله، واسم، وصفة"[٤].

ويقول نكلسون عن الغزالي "كتاب مشكاة الأنوار للغزالي، يصور الله بصورة الخالق للعالم، ولكنه لا ينسب إليه على الإطلاق تدبير العالم تدبيراً مباشراً لأن الله منزه تنزيهاً مطلقاً"[٥].

إلا أن نكلسون يغالط نفسه عند الحديث عن ابن الفارض وقصيدته ويقول عنها "إنها توضح لنا المعنى الذي يفهمه الصوفية عن التوحيد وهو فناء عن صفات البشرية وتحققه بصفات الربوبية، وليست فكرة ابن الفارض في الاتحاد سوى فكرة التوحيد الإسلامية، أو فكرة المسلمين عن الإله الواحد، معبراً عنها بلسان أهل التصوف"[٦]، ولا عجب في هذا الاختلال عند نكلسون إذ يرد على نفسه وينقض كلامه في

---

[١] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٠٤.

[٢] Sufism, P.57.

[٣] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٢٧.

[٤] ابن عربي ــ ص٢٢٨.

[٥] في التصوف الإسلامي ــ ١٤٧.

[٦] السابق ــ ص١٢٥.

الصفحة الثانية إذ يقول "مما يواخذ به أهل السنة مما يسمى وحدة الوجود، ليس في الحقيقة إلا نتيجة لجمع الصوفية بين ناحيتي التشبيه والتنزيه، اعتبار الله في كل شيء وفي الوقت نفسه فوق كل شيء"[١].

ويذهب كاديه إلى أن غلاة الصوفية فرقوا بين الذات والصفات، ويقول "بناءً على أقوال الصوفية يمكن أن نفرق بين الحقيقة والحق فنقول: المجرد والمادي، أي الألوهية والله... ونجد عند الصوفية المتأخرين أن المعنى يمكن أن تدل كلمة حق فيما يتصل بالله على (الذات التي لم تتجل) وأن تكون كلمة حقيقة هي الصفات التي لا ريب في أنها هي الوجود الباطن للأشياء"[٢]، وهو يشير هنا إلى عقيدة وحدة الوجود التي تجعل من الذات معزولة عن العالم الذي هو أحد مظاهرها.

ويقول براون "ما مفهوم توحيد الإسلام في نظر الصوفية؟ ففي رأي هذه الطائفة أن ثنوية المجوس والمانويين كانت نموذجاً للتأثيرات المضادة للوجود والعدم... وتثليث المسيحيين علامة من علامات نور الوجود ومرآة روح البشر الظاهرة وأشعة الفيض الإلهي. وهم يستقون الدروس أيضاً من عبادة الأصنام، وما أعظم الفرق بين أسلوب هذا الفكر وأسلوب فكر أولئك الذين لا يخطون بعيداً عن نطاق أحكام مذهبهم ولا يحيدون قيد أنملة عن عقائدهم الجامدة"[٣].

ومهما حاول المستشرقون تأكيد أفضلية التصوف على أهل السنة كما في نص براون السابق أو التجديف والاستغراق في الخطأ كما هو عند نكلسون في قصيدة ابن الفارض، فإنهم ــ أي المستشرقون ــ قد أقروا بمغايرة غلاة المتصوفة لأهل السنة في معنى التوحيد.

٢- مغايرة معنى التوحيد عند غلاة الصوفية لما عليه أهل السنة:

يقول جولد تسيهر "حينما يصبح المتأمل، وموضوع التأمل شيئاً واحداً هذا هو الشعور الذاتي بالوحدانية، وهو غاية التوحيد عند الصوفية، ويختلف اختلافاً جوهرياً

---

[١] السابق ــ ص١٢٦.

[٢] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٤١٠٠/١٣.

[٣] تاريخ الأدب في إيران ــ ج١ ــ ص٣٥٧ ــ بتصرف يسير.

عن عقيدة الوحدانية في الإسلام العادي"[1]، هذه الحقيقة حملت هنري كوربان أن يقول عن التوحيد عند السهروري المقتول "لاشك أننا عند النقطة الأدق والأخطر، بالنسبة إلى كل جهد في التفسير، حيث التوحيد يلتقي بالموحد حينما يكشف له سر السر في هذه الحال الباطنة والتي يصفها الصوفي بأنها حال فناء وبقاء في آن واحد"[2].

ويقول براون "إن مفهوم التوحيد في نظر الصوفية غير مفهومه في نظر المسلمين، يقول المسلمون "لا إله إلا الله" ويقول الصوفية لاشيء غير الله"، وعالم الصور والمحسوسات ليس أكثر من سراب بل أنه شعاع من وجود يلقى على العدم"[3].

يقول نكلسون "أدرك متكلمي الصوفية تمام الإدراك الخطر الذي استهدفوا له من قولهم بتوحيد الله توحيداً مطلقاً، لأن الإسلام يفقد كل معناه ويصبح اسماً على غير مسمى لو أن عقيدة التوحيد المعبر عنها بلا إله إلا الله أصبح المراد بها لا موجود على الحقيقة إلا الله، وواضح أن الاعتراف بوحدة الوجود في صورتها المجردة قضاء تام على كل معالم الدين المنزل ومحو لهذه المعالم محواً كاملاً"[4].

ويقول كاردوفو عن ابن عربي في: كلمة كن "يقول ابن عربي تنسب الكلمة إلى الله بحسب ما هو عليه فلا نعلم ماهيتها، أو ينزل الله إلى صورة من يقول كن فيكون" ويعقب كاردوفو "كلا الرأيين ملحد عن الدين الصحيح لا ريب. وذلك أن الأول هو مغالاة في رأي الفلاسفة القائل أن الله يخلق العالم من غير أن يعلمه، وأن الرأي الثاني هو رأي الأدرية في الخلقة القائل بوجود واسطة أو خالق يختلط الله نفسه به. فما أبعدنا هنا عن إله الغزالي، والإسلام المدبر المريد"[5].

ويقول هانز شيدر عن ابن عربي وعقيدته في الله تعالى: "استحال الله ــ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ــ إلى تصور أجوف غير شخصي ملازم للإنسان الكامل، ولم

---

[1] العقيدة والشريعة ــ ص١٤٥.

[2] السهروردي المقتول ــ ضمن شخصيات قلقة ــ ص١١٤.

[3] تاريخ الأدب في إيران ــ ٣٥٠/١.

[4] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٠٢.

[5] الغزالي ــ ص٢٢٩.

يعد إلا مجرد اسم محض للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية، لا رب الخلق ذي الجلال والإكرام والرحمة"[١].

يقول اسين بلاثيوس "ينبغي ألا ننسى أن إله الصوفية عند ابن عربي هو "الوجود المطلق الخالي عن كل علاقة أو حالة، واسم وصفة، وهو الذي لا يمكن إدراكه إلا بالاستبعاد التدريجي لكل معرفة متميزة"[٢].

ويقول آربري عن عقيدة وحدة الوجود عند ابن عربي "عرف ابن عربي بإنطلاقاته الإنشقاقية، والهرطقية (الضلالية) كما هو الحال عند المعتزلة والكرامية والإسماعيلية"[٣].

ويقول جرونبام عن ابن عربي "من المعروف أن المسلمين غير متفقين على صحة عقيدة ابن عربي، ومع أنه كان ينتسب إلى مذهبي الظاهرية، وأنه أمر اتباعه بالتشدد في أداء فرائض الإسلام، لم ينخدع خصومه بذلك فاستطاعوا أن يكشفوا عن طبيعة الإلحاد في تعاليمه"[٤].

ويقول بنيس "إن ما نصادفه بين المسلمين من مذاهب أخرى ــ خلاف الأشاعرة ــ قد حاولت أن تغطي الهوة التي بين وجود الله وبين وجود المخلوقات، وأن تتفهم الصلة بينها بواسطة المعرفة الفلسفية، وعلوم الغنوصيين السرية، ومن طريق شهود أهل التصوف والكشف"[٥].

ويقول نكلسون عن إطلاق عقيدة وحدة الوجود وتجاوزها كافة الحدود في مغايرة المسلمين في توحيدهم "إن للقول بان كل وجود وكل فكرة وعلم إنما هو في الحقيقة لله، لوازم لم يتحرج الصوفية من التسليم بها ومن ذلك أن العالم وكل ما فيه من خير في ذاته بما في ذلك الشرك والمعاصي لأنها لا تعدوا أن تكون آثاراً ومظاهر لأفعال الله، وأنها من هذه الناحية من صفات الكمال الإلهي"[٦].

---

[١] نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ــ ضمن الإنسان الكامل ــ ص٨٠.

[٢] ابن عربي ــ ص٢٢٨.

[٣] Sufism, P.99.

[٤] الوحدة والتنوع ــ ص٤١٩.

[٥] مذهب الذرة عند المسلمين ــ المقدمة.

[٦] في التصوف الإسلامي ــ ص٨٨.

ولعل هذا الإنحلال العقدي هو الذي استشفه المستشرق اليهودي جولد تسيهر إذ يقول "نسب إلى التلمساني، وهو من مريدي ابن عربي، تلك العبارة الشديدة "القرآن كلــه شرك وإنما التوحيد في كلامنا" هذه التصريحات والمزاعم دالة على إغفال الأركان الاعتقادية"[١].

وقد اتضح من النصوص السابقة نفرة العديد من المستشرقين من عقيدة وحدة الوجود في الخالق والمخلوق، بل أن ولتر ستيس يصرح بأنها عقيدة حوربت في الــديانات السامية يقول "في تراث الديانات السامية عموماً يوجد هوة عظيمة تفصل بين الخالق ومخلوقاته ولا يستطيع روح الفرد أبداً محوها، بل النظر على إزالتها ضرب مــن التجديف... ومن الواضح أن هناك عدداً من المتصوفة داخل الديانات الثلاث مــروا بتجربة الشعور بفناء الفردية، غير أن الديانات الثلاث بدرجات متفاوتة تخشى مــن أن تؤدي هذه الفكرة إلى هرطقة وحدة الوجود"[٢].

ويقول جولد تسيهر "أنه سيكون من العسير تصور مذاهب من التفكير الديني تقــف موقفاً أشد تعارضاً بعضها مع بعض، ومن موقف الإسلام الأصــلي القــائم علــى الرواية والنقل، تجاه التصوف، هنالك يتجلى أسمى إدراك كلي للتنزيه الألوهية عن ملابسات المادة وهنا الاعتقاد بالفيض المنبث في كل شيء"[٣].

وإذا قرر المستشرقون الهوة الشاسعة بين توحيد أهل السنة وتوحيد مــذهب وحــدة الوجود، فإنهم ذكروا الحلولية ومغايرتهم لأهل السنة.

يقول نكلسون "نطق الحلاج بهذه العبارة، في أسلوب لا يستطيع معه أي لــون مــن ألوان الصوفية، يدعي أنه إسلامي، أن يحتملها... فإن في تأكيد امتــزاج الطبيعــة الإلهية بالطبيعة البشرية منافاة أصلية لقاعدة الوحدانية التي قام عليها الإسلام"[٤].

ويقول عن عقيدة عبدالكريم الجيلي "وجد الجيلي في المسيحية أقرب طريق يوصــله إلى مذهبه الخاص في تفسير التوحيد الإسلامي"[٥].

---

[١] العقيدة والشريعة ــ ص١٥١.

[٢] التصوف والفلسفة ــ ص١٩٨.

[٣] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٠١.

[٤] الصوفية في الإسلام ــ ص١٤٥.

[٥] في التصوف الإسلامي ــ ص٨٩.

ويقول هاملتون جب "فشلت عبقرية الغزالي إذ أبدع قانوناً يوحد بين قطبي الوجدان الديني.. ولكن لفترة قصيرة، لأن علماء الدين عادوا بعد ذلك لمساجلاتهم حول الاستشراف، وارتفاع الإله فوق العالم. كما غاص الصوفيون في دوامة الحلولية"[١].

ويقول أسين بلاثيوس "إن الهوة المفتوحة في البداية بين الإسلام والمسيحية، أعني إنكار عقيدة التثليث والتجسيد قد بدأت تتضاءل شيئاً فشيئاً عند الصوفية، حتى بلغت أوج تضاؤلها في موقف ابن عربي، وهذا نتيجة التأثير الشديد الواسع الذي أحدثته الرهبانية المسيحية في التصوف الإسلامي"[٢].

٣- المحبة عند غلاة الصوفية وعلاقتها بالتوحيد:

يرتبط هذا المحور في دراسة المستشرقين لعقائد غلاة الصوفية في توحيد الله، ارتباطاً وثيقاً، ولعل الكثير من دارسي التصوف العالمي ارتكز كثيراً على المحبة وحب الذات الإلهية، والعشق، وما يتردد في التصوف النصراني مما يسمى بالزواج الروحي أو العرس الروحي[٣]، بين النفس البشرية والذات الإلهية، وإن كان اهتمام المستشرقين مرتكز على الفناء عند غلاة الصوفية ، فإنهم أولوا المحبة الصوفية وارتباطها بالتوحيد عندهم جانباً. خاصة أن هذه المحبة الغالية تنتهي إلى غاية واحدة هي الاتحاد بالمحبوب.

يقول بلاثيوس "حب الله هو ثمرة ممارسة أعلى الفضائل الأخلاقية، وهو الغاية القصوى لكل المقامات العالية"[٤].

ويقول براون "العشق شأنه شأن عشق الكثير من المتصوفة في جميع العصور والأقطار بمثابة كيمياء عظيمة تحوّل نحاس وجود البشر إلى ذهب ألوهية خالص"[٥].

---

[١] الاتجاهات الحديثة ــ ص٤٧.

[٢] ابن عربي ــ ص٢٧١.

[٣] انظر في ذلك التصوف الإسلامي ــ تور أندريه ــ ص٢٢٧ ــ وانظر منبعا الأخلاق والدين ــ هنري برغسون ــ ص٢٣٥.

[٤] ابن عربي ــ ص٢٣٨.

[٥] تاريخ الأدب في إيران ــ ٣٥٥/١.

ومن نص براون السابق يتضح الغرض من المحبة عند غلاة الصوفية سواء كانوا مسلمين أو غيرهم، وهو الاتحاد بالخالق.

أ- المحبة الصوفية والمحبة النصرانية:

يظهر تأثر المحبة عند غلاة الصوفية بصوفية النصارى بل بعقيدة النصارى في الاتحاد وارتكاز هذه العقيدة على المحبة القائمة بين النفس البشرية والذات الإلهية.

يقول تور أندرية "يميز القوم ــ أي صوفية المسلمين ــ بين ثلاث مراحل للحب الإلهي، والحب والصداقة والمكابدة... والمتعة والعذاب يكمنان في المعايشة الصوفية... ويمر طريق الاتحاد بالله عبر حالات نفسية مروعة وعبر ويأس وقنوط وظلام دامس"[١]. ثم يربط بين أقوال الجنيد وأقوال تريزا النصرانية في مكابدة الليلة الظلماء وعشقها[٢].

ويقول نكلسون "تمثل قصص الحب الإلهي ــ عند الصوفية ــ الله عندهم فنر، وأن الروح لاتستطيع الوصول إليه ما لم تتخذ ما دعاه أفلوطين في عبارة بليغة الفرار من الواحد إلى الواحد، يقول جلال الدين الرومي "كل ذرة منجذبة إلى منبعها وسيعيد الإنسان إلى الشيء الذي أكب إليه، أما إيكارت فيقول "الإنسان ما أحب. إن هو أحب حجراً فهو حجر وإن هو أحب إنساناً فهو إنسان، وإن هو أحب الله وحسبي فلن أزيد، فلعلي إذا قلت هو الله أن ترجموني"[٣].

ويقول بلاثيوس "الحب يقوم على أساس بذل النفس كلها لله، دون أن تبقى للمحب رغبة شخصية لنفسه أو للمخلوقات، والنفس وقد استولى عليها الله تموت موتاً عذباً محترقة بالشوق الحار إلى الاتحاد به... تقول تريز الافيلية "أموت من كوني لا أموت لأراك" ويقول الحلاج:

أقتلوني يا ثقاتي إن في قتلي حياتي"[٤]

---

[١] التصوف الإسلامي ــ ص٢٣٢.

[٢] السابق ــ ٢٣٣.

[٣] الصوفية في الإسلام ــ ص١١٣-١١٤.

[٤] ابن عربي ــ ص٢٤٦.

ويصف لويس دوبير التصوف عند المسلمين في ثوب المحبة فقط وهو النوع الــذي عرف وانتشر بين متصوفة النصارى يقول "يصنف أغلب متصوفة المسلمين علــى أنهم صوفية محبة، وتظهر العديد من النصوص ذلك التشابه العظــيم فــي الــروح والتعبير، مع المتصوفة النصارى ومقاطع من أشعار محددة لرابعة العدوية، تظهــر رابطة ممتدة عبر القرون إلى تريزا الأفيلية، وجون الصيلبي في الليلــة المظلمــة، معادلة لبعض قصائد الشيخ الجنيد"(١).

ب- لوازم المحبة عند غلاة صوفية:

ومن المستشرقين من درس لوازم محبة صوفية المسلمين بعيــداً عــن المــصادر الخارجية وأنها تسعى بالصوفي إلى الاتحاد.

يقول جولد تسيهر "مما يتضمنه موضوع المحبة، ما ينشره الصوفي من غاية عظمي في دنياه، ومن فناء في ذات الله المنفردة بالبقاء، وهذه المحبة هي التي تــأثر بهــا الحلاج الذي أعدمه أهل السنة في بغداد سنة (٣٠٩هــ) لأنه أدعى اتحاده الكامــل بذات الله"(٢).

ويقول كوربان "يعرض الحلاج مذهبه بأن غاية الكائنات جمعياً وليس الصوفي وحده هو الاتحاد مع الله، وهو اتحاد يتحقق بالحب ويحتاج الصوفي فيه إلى عمــل إلهــي تحويلي ينقل الموجود إلى وضعه الاسمى"(٣).

ويقول نكلسون "إن مبدأ الاتحاد، وهو في لغة الصوفيين الاتحاد بالله عــن طريــق المحبة، هذا المبدأ هو ينبوع المذهب الصوفي، وطابعه الأخلاقي الذي يسمه"(٤).

ويقول تور أندرية "ثمة شواهد على محبة غــدت القــوة الأخلاقيــة التــي تغلــب الإنسان... إن الذات تتلاشى وتتمحي وبهذا يكون الحب هو محو كل تعابير الإرادة، محو كل الخصال، والنعوت، وكافة الحاجات. ولم يكن الحلاج وأبو يزيد أول مــن

(١) The Encyclopedia of Religion, 9/250.

(٢) العقيدة والشريعة ــ ص١٣٨.

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٢٩٦.

(٤) التصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ إشراف سيرتوماس أرنولد ــ ص٣١١.

تحدث عن الاتحاد حيث يصير الناسوت واللاهوت واحداً فسري السقطي سبقهم بهذا"[١].

ويقول فيليب حتى "في القرآن آيات كثار تؤكد جانب الحب، تأولها المتصوفة ليجعلوها سنداً لمدرك الحب الصوفي، والمتصوفة فقط الذين اصطنعوا الصلة (أنا ــ أنت) القائمة على الحب... حيث يتم الاتصال بالإله والذي يبلغ ذروته في الاتحاد"[٢].

ج- ارتباط المحبة عند غلاة الصوفية بالحب المادي:ــ

يقول نكلسون "حب الصوفية لله، في الإسلام وفي المسيحية قد انقلب إلى انجذاب وحماس، وبسبب الوقوع تحت تأثير ديونيسيوس وغيره من كتاب الأفلاطونية الحديثة، ذلك الإنجذاب الذي وجد في الخيال الحسي للحب البشري خير وسيلة للتعبير عن نفسه"[٣].

ويقول هاملتون جب "ظهر بين المتصوفة عناصر المثالية في صور ذلك الحب الروحي العلوي... وكان يسيطر على شعر المتصوفة والعرب والفرس على السواء، تصور حسي جرئ للحب الشهواني"[٤].

ويقول تور أندرية "يستخدم الصوفيون المسلمين متناً لغوياً مزخرفاً ومبهرجاً، وشعراً يحفل بصيغ وصور الحب الدنيوي، إلا أن التصوف الإسلامي يظل واقفاً عند نبرة العشق والصبابة فلا يتحدث مطلقاً عن الحب المادي الذي كان مألوفاً جداً في تصوف العروس المسيحي"[٥].

ويقول نكلسون "قصص الحب جميعاً، وكذلك مجازات الشعر الصوفي من أمثال قصص ليلى ومجنونها، يوسف وزليخا، سليمان وبلقيس، الفراشة والقنديل، العندليب والوردة، هذه القصص ظلال لهيام الورع العنيف في أن تتحد بربها"[٦].

---

[١] التصوف الإسلامي ــ ص٢٣٩.

[٢] الإسلام منهج حياة ــ ص١٣٣.

[٣] الصوفية في الإسلام ــ ص١٠٩.

[٤] الأدب ــ ضمن تراث الإسلام ــ ١٦٣/١ ــ طبعة لجنة الجامعيين لنشر العلم.

[٥] التصوف الإسلامي ــ ص٢٢٧.

[٦] الصوفية في الإسلام ــ ص١١٣.

ويقول كوربان "يرى روزبهان[1] أنه من غير الممكن المرور بين وهدتي التـــشبيه والتعطيل إلا عن طريق العشق الإنساني، فالعشق الإلهـــي لـــيس تحـــويلاً للعـــشق الإنساني، وإنما هو استحالة في العاشق الإنساني ذاته. ولقد قاد الإدراك الظهـــوري للجمال؛ روزبهان إلى علم نبوة جمالي وهكذا تصبح هذه الثلاثية عشق ــ معـــشوق ــ عاشق، سر التوحيد الباطني"[2].

ولعلنا نختم هذا المحور بما قاله جولد تسيهر عن المحبـــة عنـــد غـــلاة الـــصوفية المسلمين، يقول "الصوفيون يجتهدون في الوصول إلى حياة النـــشوة التـــي تمثـــل انجذابهم لله وسكرهم بمحبته، وذلك عن طريق التأمل وأساليب الذكر وحركاته. وهذا يخالف كل المخالفة الطريق الذي تتبعه السنة الإسلامية للوصول إلى المحبة الإلهية التي هي أيضاً مما ندب إليه الكتاب والسنة"[3].

٤ - الفناء الصوفي وعلاقته بالتوحيد:ــ

أ- موقف المسترقين من الفناء الصوفي:

يقول نكلسون "إنها علاقة وثيقة بين التصوف، وعقيدة التوحيد الإسلامية وهي العقيدة التي تؤكد جانب التنزيه الإلهي أكثر من جانب التشبيه. وقد تحقق الصوفية بمعـــاني التوحيد والتنزيه الإلهي عن طريق الوجد الصوفي في حال الفناء التي يتجلى الحـــق فيها في قلوبهم"[4].

من النص السابق يقرر نكلسون أن السبيل الوحيد لتحقيق معاني التوحيد هو الفنـــاء الصوفي، إلا أن المستشرق نكلسون وغيره من المستشرقين الذين درســـوا الفنـــاء الصوفي لم يستطيعوا أن يخفوا أو يتجاهلوا وقوع غلاة الصوفية في مستنقع الحلول، ومشابهتهم في فنائهم لغيرهم من المتصوفة في الملل الأخرى.

---

[1] روزبهان بن أبي النصر الفسوي الشيرازي الكازروني، صدر الدين، أبو محمد، البقلـــي، صـــوفي شـــارح الحلاج وناشر مذهبه، توفي سنة (٦٠٦هــ).

انظر الأعلام: ٣٥/٣، وانظر كشف الظنون: ١٩٦/١.

[2] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣١١.

[3] العقيدة والشريعة ــ ص١٣٩.

[4] في التصوف الإسلامي ــ ص١٢٩.

يقف ولتر ستيس من الفناء بشكل عام على أنه أمر ملغز ومحير يقـول "أن كلمـة الفناء ملتبس الدلالة وهي تتعارض مع الثنائية والوحدة"[١].

والذي يظهر من قول ستيس أن الفناء في فهم المستشرقين يتأرجح بين وحدة الوجود الصوفية والحلول.

يقول جرونباوم بعد كلامه عن فناء أفلاطون في جوهر الإله "واضـح أن مـذهب الفناء يترامى إلى التوصيل بين جانبي الهوة اللانهائية الفاصلة بين الله والإنـسان... إن صهر النفس المفردة في الجوهر الإلهي لا يكاد يستقيم مـع التـسامي والتباعـد المطلق الذي عليه الله على ما يرسمه القرآن"[٢].

ويقول تور أندرية "الأمر ليس له علاقة بتحول ميتـافيزيقي، إنمـا بتحـول دينـي وأخلاقي، فالاتحاد بالله يعني أنه مشيئة الله تصير مشيئة الإنسان، وأن الإنسان يحل في صورة الله بالمعنى الأخلاقي أي أنه يتقمص كما يقال سجايا الله"[٣].

ويذهب نكلسون إلى قول أندرية "فناء إنية العبد بذهاب صفات البشرية عنه والبقـاء بصفات الله. وكل هذا من فعل الله نفسه"[٤]. ويقول في موضع آخـر "تعنـي فنـاء الصفات الذميمة ببقاء الصفات الحميدة"[٥]. إلا أن نكلسون في بحث آخر يصرح بأن معنى الفناء عند غلاة الصوفية هو فناء النفس ذاتها وليس فناء الصفات المذمومـة. "الفناء زوال النفس وضدها المباشر البقاء. أي اتحاد الحياة بالله"[٦].

ولعل نكلسون متأثر بترمنجهام في ذلك حيث ينقل عنه في مواضع من بحوثه يقول ترمنجهام "الفناء هو الاندماج داخل الألوهية، وهي حالة الحقيقة والتي تسمى غالبـاً في أدبيات الفرق ــ الصوفية ــ (عالم الغيب) عالم الأسرار"[٧].

---

[١] التصوف والفلسفة ــ ص٢٨٢.

[٢] حضارة الإسلام ــ ص١٧٥.

[٣] التصوف الإسلامي ــ ص٢٤٣.

[٤] في التصوف الإسلامي ــ ص١١٥.

[٥] السابق ــ ص١٠١.

[٦] التصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ إشراف سيرتوماس أرنولد ــ ص٣١٤.

[٧] الفرق الصوفية ــ ص٢٤٥.

يقول كاردوفو "الفناء الصوفي هو الموت الذي يسبق مباشرة كشف الله النهائي"[١].

ويقول كوربان واصفاً فناء الحلاج والسهروردي المقتول بأنه التخلص من الجسد حقيقة وذلك بالقتل يقول: "إذا كان الفناء عند الفلاسفة هو اتحاد العقل الإنساني بالعقل الفعال... يجعل الحلاج والسهروردي الأنا المخلوقة هو عينة الحجاب، وهو الذي عليه إذاً أن يقتل والتضحية بنفسه ويجذب"[٢].

ب- أصول الفناء الصوفي عند المستشرقين:

ويتفق بعض المستشرقين على إرجاع معنى الفناء عند غلاة الصوفية إلى أصل هندي.

ويقول جولد تسيهر "إن نظرية الصوفيين في فناء الشخصية هي التي تقترن وحدها مع فكرة الجوهر الذاتي الهندية (أتمان) (Atman)؛ ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ الفناء أو المحو أو الاستهلاك"[٣].

ويقول ماجد فخري "في اليوغا الغاية التي ينشرها الحكم اليوغي ليست الاتحاد بالله بل عزل الذات والتوصل إلى تحقيق نمط من الوجود الدائم خارج المكان والزمان... غاية المتصوف القصوى هو بلوغ هذه الحالة من الفناء الذاتي"[٤].

ويرجع نكلسون الفناء إلى أبي يزيد البسطامي والأثر الهندي لديه "إن أبا يزيد البسطامي ربما تأثر بعقيدة الواحدية (Monism) الهندية عقيدة زوال النفس وضدها المباشر البقاء إلى اتحاد الحياة بالله"[٥].

ويقول هلموت ريتر "لا نستبعد كل الاستبعاد أن تكون بعض مؤثرات هندية قد أثرت في أبي يزيد عن طريق شيخه أبو علي السندي... وحين خرج آخر الأمر من إنسيته بالفناء، كما تنسلخ الحية من جلدها، بلغ المقام المطلوب وعبر عن هذا التغيير بتلك الشطحات المشهورة"[٦].

---

[١] الغزالي ــ ص٢٤٧.

[٢] السهروردي المقتول ــ ضمن شخصيات قلقة في الإسلام ــ ص١٢٢.

[٣] العقيدة والشريعة ــ ص١٤٤.

[٤] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٢٧.

[٥] التصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٣١٤.

[٦] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٤٣٢/٢ ــ وما بعدها ــ وانظر The Encyclopedia of Religion, 13/107.

بل أن نكلسون يرجع أخلاق غلاة الصوفية وممارستهم في الفناء إلى النرفانا البوذية يقول "بل تعريف الصوفية للفناء بأنه "محو الصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميد ووصفهم لوسائل قمع الهوى، والشهوات، دليل على وجود أثر للفلسفة البوذية، مما لا يدع مجالاً للشك، لأن تعريفهم هذا يتفق تمام الاتفاق مع تعريف النرفانا"[١].

ويعارض تور أندرية وكاردوفو هذه المقولة، ويؤكدان على أن البقاء عند الصوفي المسلم مختلف عن النرفانا البوذية[٢].

يقول كاردوفو "في الفناء يجب علينا أن نتجنب خلطها بالنرفانا.. والذي يثبت أنه لا قرابة بين الفناء الصوفي والنرفانا البدهية كونه يعقبه شئ هو البقاء، ولاشيء أكثر من هذا مخالفة للفكرة البدهية التي نتجت عن فناء الوجود للفناء نفسه، والتي تكون النرفانا بها آخر غاية أي زوال الوجود الذي يبلغ بعناء بعد مجاوزة مئات الحيوات"[٣].

إلا أن ولتر ستيس يرد على هذا الرأي ويقول "هناك حالات نادرة يعتقد فيها أن الوعي الصوفي أصبح دائماً، وأنه يسير متزامناً ومنصهراً، ومتكاملاً مع الوعي العادي الشائع، وهذه الحالة معروفة في التراث المسيحي باسم "التأله"... وطبقاً لما يقوله التراث البوذي، فإن بوذا أيضاً قد وصل إلى الوعي المستنير الدائم، وهذا هو معنى التأكيد البوذي أنه من الممكن الوصول إلى النرفانا في هذه الحياة"[٤].

كما تؤكد دائرة معارف الأديان ذلك ــ يقول لويس دوبير "النرفانا في ذات الأمر مداومة تقطع (توقف) الإستقلال (الانعزال) عن عالم الوجود، وأصبحت رؤية محددة للعالم المحسوس"[٥].

ويقول ولتر ستيس في تقريره لتشابه المتصوفة في كافة الأديان والملل في حالة الفناء "تجربة الفناء هي تحطيم حواجز الذات المتناهية في أن هويتها الشخصية تفني

---

[١] في التصوف الإسلامي ــ ص٤٥.

[٢] انظر التصوف الإسلامي ــ ص٢٤١.

[٣] الغزالي ــ ص٢٤٧.

[٤] التصوف والفلسفة ــ ص٨٥.

[٥] The Encyclopedia of Religion, 9/249.

ويشعر الصوفي أنه اندمج، أو فني في اللامتناهي، أو غرق في المحيط الكلي للوجود. أولئك المتصوفة ابتداء من مؤلفي الأوبنشاد حتى إيكهارت، ومن متصوفة بوذية زن، حتى الحسدية، ممن كان لهم هذه التجربة ووصفوها... وذلك أيضاً ما كان يقصده أبويزيد البسطامي بعبارة "سربلني بذاتك"[١].

أما دي بور فإنه يرجع بأصول الفناء إلى الأفلاطونية الحديثة يقول "الرجوع بمعناه في المذهب الأفلاطوني الجديد وهو موضوع كتاب "اثيولوجيا أرسطو" ومسألة الرجوع هنا تتعلق في الغالب بالنفوس الجزئية، التي هبطت أو سقطت إلى هذا العالم الحسي، واتصلت بالأبدان، ثم هي تتطهر بالمعرفة وترجع إلى وطنها الأول في العالم العقلي، وهذا الرجوع إما أن يكون على صورة الفناء في العالم الأعلى أثناء الحياة، وإما أن يكون بعد مفارقة النفوس للأبدان عند الموت"[٢].

إلا أن دي بور ذكر عنعنات هذا الفناء عند أفلاطون، وانباذوقليس وفيثاغورس[٣].

ويتفق أسين بلاثيوس مع دي بور في إرجاع الفناء الصوفي إلى الأفلاطونية الحديثة إلا أنه يضم معها الأصل النصراني يقول "بعض الخصائص المميزة للفناء الديالكتيكي، الذي وصفه أفلاطون، وديونسيوس الإريوباغي والقديس أوغسطين، نجدها من غير شك في المذهب الذي عرضه ابن عربي... ويبقى ثابتاً المبدأ الأساسي في مذهبه الصوفي بأصوله المسيحية"[٤].

ج- لوازم الفناء الصوفي عند المستشرقين:

وجد بعض المستشرقين أن الفناء الصوفي يؤدي إلى الحلول، خاصة عند أولئك المستغرقين في فنائهم.

يقول جولد تسيهر "الحلاج لم يقف عند فكرة الفناء في الألوهية، بل علم وأرى تلاميذه كيف أنه طبق ذلك على نفسه... وإذا فهو ليس فناءً فحسب بل تمثل وحلول"[٥].

---

[١] التصوف والفلسفة ــ ص٨٠.

[٢] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ١٦/١٢٥-١٢٦.

[٣] السابق, نفس الصفحة.

[٤] ابن عربي ــ ص٢٢٨.

[٥] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ٢٣١.

ويقول نكلسون من خلال أقوال أبي يزيد البسطامي "هكذا أصبح التصوف غامضاً ثيوصوفيا حتى أنه وقع في خطر التباسه بالحلول"[١].

إلا أن نكلسون يصرح في الموسوعة البريطانية بدور أبي يزيد البسطامي يقول "الخطوة الأولى إلى الحلول اتخذت من قبل الفارسي أبو يزيد البسطامي، والذي أدخل تعاليم الفناء في التصوف"[٢].

٤ - الشرك عند غلاة الصوفية:

أ- تقديس الأشخاص:

عرض المستشرقون نماذج للشركيات التي اعتبرت نبتة وثنية في الوسط الصوفي نمت ببطء حتى أقصت عقيدة التوحيد الصافية. كما أدرك المستشرقون أن هذه الشركيات تغاير العقيدة الصافية في توحيد الله تعالى والتي جاءت بها الآيات القرآنية والسنة النبوية المطهرة.

يقول نكلسون "إن صوفية اتحادية خالصة تؤدي لا محالة إما إلى عقيدة الحلول، أو إلى عبادة الأولياء، أو إلى مزيج من الاثنين، كما في الإسلام، وبغض النظر عن الطبيعة الإلهية المجردة، يبقى النبي أو الولي الذي يظهر الله ذاته فيه وبوساطته كمحل للعبادة الشخصية... إن العبادة الصوفية لمحمد صلى الله عليه وسلم، كثيراً مايعبر عنها بكلام لو سمعه النبي (نبي مكة) لعده من قبيل الزندقة والكفر"[٣].

ويقول جولد تسيهر "إن تقديس علي أصبح عقيدة تحمس لها عدد من البيئات الصوفية حتى أنها تغلغلت في ثنايا مذاهبهم وتعاليمهم"[٤].

ويقول ترمنجهام "تفرع التصوف إلى اتجاهين، مذهب وحدة الوجود، وتقديس الأشخاص"[٥].

---

[١] تاريخ الأدب العباسي ــ ص٢٠٠.

[٢] Encyclopedia Britannica, 16/523.

[٣] التصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ إشراف سير توماس أرنولد ــ ص٣٣٠ ــ بتصرف يسير.

[٤] العقيدة والشريعة ــ ص١٤١.

[٥] الفرق الصوفية ــ ص٢٣٤.

ويقول نكلسون "إن الاعتقاد العام في الأولياء والنمو السريع لعبادتهم يميل إلى تعظيم الولي على حساب الشريعة وتلك التحذيرات والتنبيهات من رجال الصوفية الأوائل، الجنيد، والقشيري والسراج، وقد جرفها ذلك الميل لعبادة الأولياء"(١).

ويقول هاملتون جب "إن السبب الرئيسي في الانحرافات في التصوف هو انتعاش التعبد للأولياء، أي ذلك التقديس الذي يضفيه الأتباع الناسكون على رجال ينتحلون دور الحكماء المعلمين وتتم على أيديهم أمور فذة، ويراهم الإتباع قديسين، تستمر بركتهم فاعلة حتى بعد الموت"(٢).

وتقول أنا شميل "أضحت أضرحة الأولياء بمثابة الأماكن التي تظلها الرحمة، وتعمها البركات، ولم تقتصر أهمية هذه الأماكن على ذهاب بعض المسلمين لزيارتها والدعاء عندها بل ما يشيع أيضاً من اعتقادات حول قدسية، بل خطورة بعض هذه المقابر"(٣).

ويقول جرونباوم "أضافت الصوفية طراز القديس إلى طرز الإسلام البشرية... وكانت التقوى الشعبية تقدس أولياءها في حياتهم، فإذا ماتوا أصبحت قبورهم مزارات يقصدها الناس طلباً للعون والبركة"(٤).

إلا أن ترمنجهام قد جعل من هذه الأضرحة مركزاً اجتماعياً يضفي على المجتمع أموراً إيجابية في زعمه فيذكر جملة منها:

١- وجود مرجع ديني لكل طبقة في المجتمع.
٢- التفاف النقابات الحرفية على ولي يكون مرجعاً دينياً وأخلاقياً، مما أدى إلى إضفاء طابع القداسة على العديد من المؤسسات الدنيوية.
٣- أعاد التصوف العملي التكامل الاجتماعي للعائلة، والطائفة ممثلاً في الزيارات المتتابعة، لضريح الولي في كل المناسبات العائلية كالولادة، والختان، والزواج والوفاة.

---

(١) الصوفية في الإسلام ــ ص١٢٢-١٢٥.

(٢) دراسات في حضارة الإسلام ــ ص٢٨٢.

(٣) أحلام الخليفة ــ ٣١٢.

(٤) حضارة الإسلام ــ ص١٧٨.

٤ - إضفاء القداسة لقبر الولي وحماية قباب حرماته من الاعتداء ومن ذلك العفو عن كل هارب احتمى بضريح ولي مهما كان جرمه[١].

ب- إدعاء الألوهية:

يقول ماسينيون "واجهت دعوة الحلاج العلنية المدوية في عاصمة الإمبراطورية معارضة من الأوساط الصوفية، والفقهية، والسياسية. لقد تجشم الحلاج ذنباً ثلاثياً في نظر الأمة الإسلامية. أوله إفشاء الكرامات، الثاني دعوة الربوبية وأخيراً الزندقة"[٢].

ويقول براون "أدعى الحلاج الألوهية، وأطلق على نفسه مظهر الحق، وتظاهر بالتشيع، بينما كان في الحقيقة حليفاً وظهيراً ومتفقاً مع القرامطة والإسماعيلية"[٣].

ويقول ترمنجهام "بدون المبالغة في قيمة الاتجاهات نحو الألوهية الكلية، يمكن أن نشير إلى أن علاقة الصوفية بالله كانت غير عادية"[٤].

ويقول نكلسون "يعتبر الصوفية أنفسهم خلفاء النبي والمتمثلين له في خلافته، ولولا هذه الخلافة لخرب العالم وعمته الفوضى... ولذا كثيراً ما وصفوا أنفسهم بأوصاف هي أليق بالجناب الإلهي"[٥].

وبعد فقد صاغ المستشرق المجري جولد تسيهر عقيدة التوحيد عند غلاة الصوفية المسلمين وتدرجها في الامتزاج بعقائد الملل الأخرى حتى خرجت عن حقيقة التوحيد يقول "تخطو حركة التصوف على سبيل التدرج صادرة عن الزهد البسيط المتخلي عن العالم، ماضية في طريق أفكار الفيض الإلهي المعروفة في الأفلاطونية الحديثة وهي أحد منابع المعرفة عند المتصوفة، حتى تصل إلى إحساس يتصاعد إلى ذروته بالشوق المحموم، إلى الله والحب المضطرم لله، ومن هنا إلى الحالة المثالية من الاستغراق، وفناء الوجود الشخصي صُعُداً في حقيقة الله، لتصب أخيراً في مذهب الحلول"[٦].

---

[١] انظر الفرق الصوفية ــ ص٣٤٦-٣٥٣.

[٢] آلام الحلاج ــ ص٢٧٠.

[٣] تاريخ الأدب في إيران ــ ٢٢٩/١.

[٤] الفرق الصوفية ــ ص٢٢٤ ــ بتصرف يسير.

[٥] في التصوف الإسلامي ــ ص١٦١.

[٦] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٠١.

التوحيد عند غلاة الصوفية:-

صاغ غلاة الصوفية عباراتهم في التوحيد بعبارات تختلف في ظاهرها عن ما ذكره أهل السنة والجماعة فيه. كما أنها تفسر معنى التوحيد بعبارات لا تخرج عن أن غاية التوحيد هو المعرفة. ولهم في معاني التوحيد أقوال منها ما يختص بالتوحيد بإطلاق ومنها ما فصلوا فيه:

قال صاحب المنازل[١] "التوحيد تنزيه الله عز وجل عن الحدث"[٢]، وقال أبو طالب المكي "قال بعض العارفين من صرح بالتوحيد أفشى الوحدانية فقتله أفضل من إحياء غيره"[٣]، وقال الجنيد "التوحيد إفراد القدم من الحدوث"[٤].

وقال ذو النون المصري "التوحيد أن تعلم قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صنعه، ولا علة لصنعه، وكل ما تصور في نفسك فالله عز وجل بخلافه"[٥].

وقال الشبلي "لا يصح التوحيد إلا لمن كان جحده إثباته، فسئل عن الإثبات، فقال: إسقاط الياءات"[٦].

وقال القشيري "التوحيد هو الحكم بأن الله تعالى واحد، والعلم بأن الشيء واحد أيضاً توحيد"[٧]. وقال الهجويري "هو الحكم على وحدانية شيء بصحة العلم بوحدانيته ولما كان الحق تعالى واحداً بلا قسيم في ذاته وصفاته، وبلا دليل وشريك في أفعاله، والموحدون يعرفونه بهذه الصفة، فإنهم يسمون علمهم بوحدانيته توحيداً"[٨].

---

[١] أبو إسماعيل، عبدالله بن محمد بن علي، الأنصاري الهروي شيخ خراسان، من ذرية صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم أبي أيوب الأنصاري، وصاحب كتاب (ذم الكلام)، قال الذهبي عن كتابه المنازل "فيه أشياء مطربة، وفيه أشياء مشكلة... ويا ليته لم يصنف ذلك" توفي سنة (٤٨١هـ). انظر: سير أعلام النبلاء: ٦٤٠/١١ ــ وانظر تذكرة الحفاظ ــ ١١٨٣/٣.

[٢] مدارج السالكين ــ ابن القيم ــ ٤٨٢/٣.

[٣] قوت القلوب ــ ١٧٤/٢.

[٤] الرسالة القشيرية ــ ص١٣ ــ وكشف المحجوب ــ الهجويري ــ ٥٢١/٢.

[٥] اللمع ــ ص٤٩ ــ والرسالة القشيرية ــ ١٩٦.

[٦] اللمع ــ ص٥٤.

[٧] الرسالة القشيرية ــ ص١٩٦.

[٨] كشف المحجوب ــ ٥١٩/٢.

وقال الجرجاني "التوحيد تجريد الذات الإلهية، عن كل ما يتصور في الإفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان"[١].

وقد قسموا التوحيد إلى مراتب ومنهم من جعله أنواع، قال الهروي في المنازل "التوحيد على ثلاثة أوجه.. توحيد العامة الذي يصح بالشواهد، وتوحيد الخاصة وهو الذي يثبت بالحقائق وتوحيد قائم بالقدم وهو توحيد خاصة الخاصة"[٢].

قال السراج "وجدت ليوسف بن الحسين في التوحيد ثلاثة أجوبة، جواب منها في توحيد العامة وهو الإنفراد بالوحدانية بذهاب رؤية الأضداد... وتوحيد أهل الحقائق على الظاهر وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأسباب والأشباه... وتوحيد الخاصة، وهو أن يكون العبد بسره ووجده وقلبه كأنه قائم بين يدي الله عز وجل تجري عليه تصاريف تدبيره"[٣]. ونسب أبو طالب المكي قول مشابه لسهل التستري[٤]، وقال القشيري "التوحيد ثلاثة، توحيد الحق للحق وهو علمه بأنه واحد، وتوحيد الحق سبحانه للخلق وهو حكمة سبحانه بأن العبد موحد، وتوحيد الخلق للخلق سبحانه وهو علم العبد بأن الله عز وجل واحد"[٥]. وقال الهجويري بنفس هذا التقسيم[٦].

وذهب الغزالي إلى أن التوحيد ينقسم إلى أربعة مراتب: الأول هو توحيد من يشهد بكلمة التوحيد (لا إله إلا الله) وقلبه منكر وهو توحيد المنافقين والثاني أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه وهو اعتقاد العوام من المسلمين، والثالث أن يشاهد التوحيد بطريق الكشف وذلك أن يرى الأشياء على كثرتها صادرة عن الواحد، الرابع أن لا يرى في الوجود إلا واحداً[٧].

---

[١] التعريفات ــ ص٩٦.

[٢] مدارج السالكين ــ ابن القيم ــ ٥٢١/٣.

[٣] اللمع ــ ص٥١.

[٤] قوت القلوب ــ ١٧٤/٢.

[٥] الرسالة ــ ص١٩٧.

[٦] كشف المحجوب ــ ص٥١٩/٢.

[٧] انظر الإحياء ــ ١٥٤٢/٢.

وقال ابن عربي "التوحيد علم ثم حال ثم علم، فالعلم الأول توحيد الدليل وهو توحيد العامة وأعنى بالعامة علماء الرسوم، وتوحيد الحال أن يكون الحق نعتك فيكون هو أنت، والعلم الثالث توحيد المشاهدة فنرى الأشياء من حيث الوحدانية فلا تـرى إلا الواحد"[١].

وقال ابن سبعين "التوحيد ثلاثون نوعاً، وجميع ذلك يترك عند باب الحقيقة"[٢].

وقال الحلاج "أعلم أن العبد إذا وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي، وإنما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه"[٣].

والتوحيد الخاص بهم هو التوحيد الثالث يقول صاحب المنازل عن التوحيد الثالث "هو توحيد اختصه الحق لنفسه. واستحقه لقدره وألاح منه لائحاً إلى أسرار طائفة من أهل صفوته. وأخرسهم عن نعته، وأعجزهم عن بثه"[٤]، ثم أنشد:

ما وحد الواحد من واحد	إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته	عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده	ونعت من ينعته لاحد[٥]

وقال الحلاج عن توحيدهم لما سئل عنه "التوحيد خارج الكلمة حتى يعبر عنه. فقال السائل: فما معنى لا إله إلا الله. قال: كلمة شغل بها العامة لئلا يختلطوا بأهل التوحيد، وهذا شرح التوحيد من وراء الشرع... ثم قال من زعم أنه يوحد الله فقد أشرك"[٦].

---

[١] رسائل ابن عربي ــ ص٣٤٣.

[٢] بد العارف ــ ص١٤٦.

[٣] أخبار الحلاج ــ ص٩١.

[٤] مدارج السالكين ــ ابن القيم ــ ٥٥٤/٣.

[٥] السابق ــ ٥٥٧/٣.

[٦] أخبار الحلاج ــ ص٧٣.

وقال الجنيد لما سئل عن التوحيد الخاص "أن يكون العبد بين يدي الله سبحانه تجري عليه تصاريف تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجوده، ووحدانيته في حقيقة قربه، بذهاب حسه وحركته لقيام الحق سبحانه فيما أراد منه وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون"[١].

وللشبلي أقوال متشابهة لأقوال شيوخه مثل قوله "من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد، فإن أشار إليه فهو ثنوي..." [٢].

وقال الغزالي عن التوحيد الخاص "لا يرى الكل من حيث أنه كثير بل من حيث أنه واحد وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد"[٣].

وقال ابن عربي عن كلمة التوحيد "نسب هي الألوهية والمنسوب هو الذات، والمنسوب إليه هو المألوه، وبالمجموع يكون الأثر والحكم، ومهما أفردت واحداً من هذه الثلاثة دون الباقي، لم يكن أثر ولا صح حكم، فهذا كان الإيجاد بالفردية لا بالأبدية"[٤].

وقد نفى ابن سبعين كل ما قاله السابقون في التوحيد فنفى قول صاحب المنازل والجنيد وغيرهم[٥]، ويقول "التوحيد ماهية السلب والأدب ذات السبب، والإيجاب بينهما، ولا خير في الرابع"[٦].

وقال "يطلق العلم الإلهي على معرفة الوحدة، وأن المقصود منه هو التوحيد"[٧].

---

(١) انظر اللمع ــ السراج ــ ص٤٩ ــ وانظر الرسالة ــ القشيري ــ ص١٩٧ ــ وانظر كشف المحجوب ــ الهجويري ــ ص٥٢٤.

(٢) الرسالة ــ القشيري ــ ص١٩٨.

(٣) إحياء ــ الغزالي ــ ١٥٤٣/٢.

(٤) المسائل ــ ابن عربي ــ ص٣٠.

(٥) رسائل ابن سبعين ــ ص١٣٤.

(٦) السابق ــ ص٢٥٧.

(٧) السابق ــ ص٣١٤.

وقال ابن الفارض في قصيدة نظم السلوك:

تسببت في التوحيد حتى وجدته	وواسطة الأسباب أجدى أدلتي
ووحدت في الأسباب حتى فقدتها	ورابطة التوحيد أجدى وسيلة
وجردت نفس عنهما فتجردت	ولم تلك يوماً قط غير وحيدة
غصت بحار الجمع بل خضتها على	انفرادي فاستخرجت كل ثمينة
لأسمع أفعالي بسمع بصيرة	وأشهد أقوالي بعين سمعيّة[1]

وقد لجأ بعض غلاة الصوفية إلى إخفاء هذا النوع وجعله سراً يقول أبو طالب المكي "للربوية سر لو ظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سر لو كشف بطل العلم، وللعلماء بالله سر لو أظهره الله تعالى لبطلت الأحكام، فقوام الإيمان واستقامة الشرع بكتم السر"[2].

الفناء عند غلاة الصوفية:

يرتبط الفناء عند الغلاة بالتوحيد، إذ غلبت على أقوالهم في دقائق التوحيد معاني الفناء.

قال الكلاباذي "الفناء أن يفنى عن حظوظه، ومنها الغيبة عن صفات البشرية... وليس الفناء بالصعق ولا المعتوه، ولا الزائل عنه أوصاف البشرية فيصير ملكاً أو روحانياً"[3].

وقال القشيري "أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف الذميمة"[4] ويرتبط الفناء بالتوحيد عند مقولة شيخ الطريقة الجنيد عند سؤاله عن توحيد الخاصة، فقال "أن يكون العبد شبحاً بين يدي الله عزل وجل تجري عليه تصاريف تدبيره وهذا لا يكون إلا بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له.. بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه"[5].

---

[1] ديوان ابن الفارض ــ ص١١٣.

[2] قوت القلوب ــ ١٧٤/٢.

[3] التعرف ــ الكلاباذي ــ ص٩٠ وما بعدها.

[4] الرسالة ــ ص٣١.

[5] اللمع ــ السراج ــ ص٤٩.

وهذا الكلام من الجنيد يشير إلى توحيد من نوع خاص يقوم على أساس من الفنـــاء عن الإرادة وعما سوى الله بذهاب الحس والحركة مع الثقة التامة بأن الله يقوم للعبد بكل شيء[١].

ويصوغ الجنيد فهمه الخاص لآية الميثاق ليأكد مذهبه في الفناء الــذي هــو قــوام التوحيد عنده، فأرواح الأولياء في عالم الذر كانت تدرك من التوحيد ما ليس تدركه وهي في عالم الأبدان وهذا هو الفناء بعينه ولذا يقول "أفناني بإنشائي كما أنشأني بدياً في حال فنائي، فلم أخبر عنه إذا كان متولياً للإخبار، أليس قد محا رسمي بصفته، وبإمحائي فات علمي في قربه.. إنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهــم... فقد كان واجداً محيطاً شاهداً عليهم بدياً في حال فنائهم عن بقائهم الذي كـــان فـــي الأزل للأزل فذلك هو الوجود الرباني"[٢].

وإن كان الجنيد يمثل الطريقة المعتدلة عند القوم فإن أبا يزيد البسطامي سبق الجنيد إلى معاني أكثر انحرافاً وصلت به إلى القول بالاتحاد[٣].

وقد صدرت عن البسطامي أقوالاً شنيعة في الفناء والاتحاد، تدعو إلى فناء عن كل ماسوى الله شهوداً إذ لا حقيقة إلا واحدة هي الله، بل لا يعود مشاهداً لنفسه لتلاشـــي نفسه في مشهودة، وهو ما عبر عنه بمحو الرسوم، وفناء الهوية، وغيبـــة الآثـــار، وعندئذ يتحد بالحق يقول "أشرفت على ميدان الليسية، فمازلت أطير فيه عشر سنين حتى صرت من ليس في ليس بليس، ثم أشرفت على التضييع، وهو ميدان التوحيد، فلم أزل أطير بليس في التضييع حتى ضغت في الضياع ضياعاً، وضعت فــضعت عن التضييع بليس في ليس في ضياعة التضييع، ثم أشــرفت علـــى التوحيــد فـــي غيبوبة، الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق"[٤].

---

[١] انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ دكتور أبو الوفاء التفتازاني ــ ص١٣٧ ــ وانظــر دراســات فــي التصوف الإسلامي ــ الدكتور محمد جلال شرف ــ ص٣١٣.

[٢] كتاب الفناء للجنيد ــ بذيل التصوف طريقة وتجربة ومذهباً ــ للدكتور محمــد كمــال إبــراهيم جعفــر ــ ص٣٠٤.

[٣] انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ الدكتور أبو الوفاء التفتازاني ــ ص١٤٠.

[٤] اللمع ــ السراج ــ ص٤٦٨.

قال الجنيد "فيها معان من الفناء بتغييب الفناء عن الفناء"[1]، وقد أسرف البسطامي في فنائه واتحاد بمحبوبه فقال أقوالاً منكرة مثل "سبحاني ما أعظم شأني"[2].

والبسطامي أول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفي الدقيق، أي بمعنى محو النفس الإنسانية وآثارها وصفاتها وقد تكفل الجنيد بشرح أقواله وشطحاته رابطاً بين أقواله في الفناء وبين التوحيد، ففي قول البسطامي "أول ما صرت إلى وحدانيته فصرت طيراً جسمه من الأحدية وجناحاه من الديمومية فلم أزل أطير في هواء الكيفية، عشر سنيين" يقول الجنيد "وذلك أول لحظة إلى التوحيد فقد وصف ما لاحظ من ذلك، ووصف النهاية في حال بلوغه والمستقر في تناهي رسوخه"[3].

إن مذهب البسطامي والجنيد في الفناء يمثل أخص خصائص الوصول عند غلاة الصوفية ويظهر الوجد والذوق، وطريقة المعرفة والحب وأساس الوحدة مع الله والاستغراق فيه.

كما فُسر الفناء تفسيرات أخرى، تقربه من التوحيد تارة وتدفع به إلى الكفر والإلحاد عند الحلوليين وأهل وحدة الوجود تارة أخرى[4].

ولذا اختلفت التعريفات له حتى منتصف القرن الخامس الهجري في جوهرها عما يقصده غلاة الصوفية من أصحاب وحدة الوجود بهذا اللفظ ابتداء من محي الدين بن عربي ومدرسته[5].

كما ظهر الفناء بمعاني شاذة كأقوال الحلاج والذي يمثل البذور الأولى لوحدة الوجود، يقول في معاني الفناء عنده:

عجبت منك ومني	يا منية المتمني
أدنيتني منك حتى	ظننت أنك أني
وغبت في الوجد حتى	أفنيتني بك عني[6]

---

[1] السابق ــ نفس الصفحة.

[2] السابق ــ ص٤٧٢.

[3] اللمع ــ السراج ــ ص٤٦٤.

[4] انظر التصوف الثورة الروحية ــ الدكتور أبو العلا عفيفي ــ ص١٦٨.

[5] انظر التعرف ــ للكلاباذي ــ ص٩٦ ــ انظر اللمع للسراج ــ ص٥٤٣ ــ وانظر الرسالة ــ للقشيري ــ ص٣١.

[6] ديوان الحلاج ــ ص٦٣.

وقال عبارته المشهورة "أنا الحق والحق للحق حق لابس ذاته فما ثم فرق"[١].

هذا الفناء هو الأنطلاقة الحقيقة لوحدة الوجود التي اسفرت ظاهرة عند ابن الفارض وابن عربي وتلميذه عبدالكريم الجيلي يقول الحلاج:

ياســـــر ســـــر يـــــدق حتـــــى	يجــل عــن وصــف كــل حــي
وظــــــاهراً باطنـــــــاً تبـــــدّى	مــن كــل شـــيء لكــل شـــيء
يــا جملــة الكــل لــست غيــري	فمــــا اعتـــــذاري إذاً إلـــــي[٢]

المحبة عند غلاة الصوفية:

ارتبطت المحبة عند غلاة الصوفية بالمعاني الغزلية والأشعار المشبوبة، والقــصص التاريخية والخيالية التي تمثل قصص غرامية بين رجل و إمراة، بــل أن عبــارات القوم لا تكاد تخرج عن كلمات شعراء الغزل وأدبائهم كالعــشق والهيــام والولــه والهوى.

قال الجنيد "إذا صحت المحبة سقطت شروط الأدب"[٣]، وقال أبو علي الدقاق:

إذا صـــفت المـــودة بـــين قـــوم	ودام ودادهـــم ســـمج الثنـــاء[٤]

وقال السرى السقطي "لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا"[٥].

وقال الحلاج:

أنا من أهــوى ومــن أهــوى أنــا	نحـــن روحـــان حللنـــا بـــدنا
نحن مذ كنـــا علـــى عهـــد الهـــوى	نضرب الأمثـــال للنـــاس بنـــا[٦]

---

[١] أخبار الحلاج ــ ص١٠٤.

[٢] السابق ــ ص١١٨.

[٣] الرسالة القشيرية ــ ص٢١٣.

[٤] السابق ــ نفس الصفحة.

[٥] السابق ــ ٢٤١.

[٦] ديوان الحلاج ــ ص٦٢.

وقول ابن عربي عن نظام السلوك ابنة شيخه زاهد بن رستم الأصفهاني يقول بعد أن وصف الفتاة وبيّن مدى تعلقه بها "فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق... أشير فيها إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية.. وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات..." [١].

وقال ابن الفارض في تائيته الكبرى:

سقتني حُميّا الحب راحة مقلتي ... وكأسي مُحيّا من عن الحسن تجلت

فأوهمت صحبي أن شرب شرابهم ... به سُرُّ سرى في أنتشائي بنظرة

و بالحدق استغنيت عن قدحي ومن ... شمائلها لا من شمولي نشوتي

ففي حان سكري حان شكري لفتيه ... بهم تم لي كتم الهوى مع شهرتي[٢]

الشرك عن غلاة الصوفية:

اعتقد غلاة الصوفية في أوليائهم وأقطابهم أموراً هي من خصائص الألوهية والربوبية، يقول الهجويري "ينبغي للأوتاد أن يطوفوا كل ليلة، حول العالم وإذا وجد مكان لم تقع عليه أعينهم، وظهر فيه خلل فإنهم عندئذ يرجعون إلى القطب ليستحضر همته حتى يزيل الله تعالى ذلك الخلل عن العالم ببركاته"[٣].

وقال ابن قضيب البان "قال لي: الإنسان الكامل قطب الشأن الإلهي وغوث الآن الزماني... أسلم له الأرض ثم يسلم له الملك ثم يجمع له الملك والملكوت"[٤]، وقال "القطب هو اليد الفاعلة، والوجود كله اليد القابلة"[٥].

وقال الجيلي في مدحه لشيخه إسماعيل الجبرتي:

---

[١] ذخائر الإعلاق ــ ابن عربي ــ بهامش ترجمان الأشواق ــ ص٩-١٠.

[٢] ديوان ابن الفارض ــ ص٤٦.

[٣] كشف المحجوب ــ ص٤٦٢.

[٤] المواقف الإلهية ــ ابن قضيب البان ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ د. عبدالرحمن بدوي ــ ص١٨٩.

[٥] السابق ــ ص١٩٦.

العبــدك الجيلـــي منـــك عنايـــة	صـــباغة صـــبغ المحـــب حبيبـــه
أنت الكريم بغيــر شــك وهــو ذا	عبـــدالكريم ومنـــك يرجـــى طيبـــه
ما حب قلبي قــط شــيئاً غيــركم	كـــلا ولـــيس ســـواك مطلوبـــه[1]

أما ابن عربي فإن الشرك يتخذ عنده معنى آخر يقول عن قوله تعالى: (لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) [لقمان : ١٣]، المظلوم المقام حيث نعته بالانقسام، وهــو عــين واحدة، فإنه لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل... فإن ما ثــم شــريك علــى الحقيقة"[٢].

وقال الشعراني "إنما ظهر الشيخ عبدالقادر الجيلي بالتصريف في الوجود والتــأثير والدعاوى العريضة لأن مشهده من الحق تعالى كان حضرة الاسم الظاهر فأعطــاه مقام الصولة، والهمة والشطح وإظهار العلو على أمثاله وأشكاله"[٣].

ومن الشركيات التوسل للكواكب، فقال إبن سبعين بتأثير الكواكب واستجابتها للتوسل "من أراد أن يستعمل قوى الكواكب بحسب صناعة أهل العلم الرياضي... يعمد إلى اتخاذ الصورة والاسم والنجوم والأفعال..." [٤].

وقد علل الدباغ استغاثة الناس بذكر الصالحين دون الله عز وجل والحلف بحق فلان ونحوه بأن الأولياء فعلوا ذلك عمداً لأن ذوات السائلين مظلمة خبيثــة والــولي لا يرضى أن تسأل النفس الخبيثة الرب تعالى بل لا تسأله إلا الأنفس الطاهرة، وعلــل بأمر آخر ذلك أن السائل إذا سئل بحق الولي وجاهه ثم لم يتحقق المطلــوب يتجــه الشك إلى صدق الولي ومكانته ولا يتجه إلى ذات الرب تعالى[٥].

وعلله الآخر بأن السائل إذا سأل بحق فلان أو جاه فلان أو قال يا فلان، أعطني أو يا سيدي فلان أجرني ونحوه إنما الضمير يعود إلى الله تعالى إذ هو النافع الضار[٦].

---

[١] الإنسان الكامل ــ ٦٩/٢.

[٢] فصوص الحكم ــ ١٩٠ ومابعدها.

[٣] الكبريت الأحمر ــ ١٢٠.

[٤] رسائل ابن سبعين ــ ص١٦١ ومابعدها.

[٥] انظر الأبريز ــ عبدالعزيز الدباغ ــ ص٢٧٤ ــ وانظر الصفحات ٣٠٩ ــ ٣١٧ ــ ٣١٩ ــ ٣٥٩ ــ ٣٩٤ ــ ٤٠٤ ــ

[٦] انظر رسالة البيان والتبيان ــ المختار التيجاني ــ ص١١٥.

وواقع الأمر أن غلاة الصوفية قد أوغلت في جناب التوحيد وانغمست في البدع والضلالات وذلك أن أقوال القوم تستلزم ذلك وإن زعم البعض أن لهم لغة اختصت بهم فهم قد وقعوا في بعضهم بعضا تكذيباً وتكفيراً.

فمن ذلك قول أبي عبدالرحمن سالم عن أبي يزيد البسطامي "فرعون لم يقل ما قاله أبو يزيد قال سبحاني سبحاني... ماذا أراد بذلك؟ يلزمه الكفر"[1].

وقال الجنيد "كنت أصحب هذه الطائفة، وأنا حدث، فكنت أسمع منهم كلاماً لم أفهم عنهم ما يقولون"[2].

وقال بعض مشايخهم وقفت على الشبلي عشرين سنة ما سمعت منه كلمة في التوحيد، كان كلامه كله في الأحوال والمقامات[3].

كما ذكر السراج أن العديد من رجالاتهم عرضوا على الخلفاء بتهمة الكفر وذكر منهم أبي الحسين النوري[4]، وسمنون[5]، وأبو سعيد أحمد بن الخراز بألفاظ وجدوها في كتاب صنفه هو كتاب السر، وعمرو بن عثمان المكي[6] الذي سرق الحلاج منه كتاباً منه شئ من العلوم، وسهل التستري الذي أخرجه العلماء والعامة من تستر، وابن عطاء أبو العباس، والجنيد[7].

---

(1) اللمع – السراج – ص٤٧٢.

(2) السابق – ص٤٧٥.

(3) السابق – ٤٨٠

(4) السابق – ص٤٩٢.

(5) أبو الحسن أو أبو القاسم، سمنون بن حمزة، أصله من البصرة، ولكنه سكن بغداد، صحب سري السقطي وأبا أحمد القلانسي، أكثر كلامه في المحبة، توفي سنة (٢٩٠هـ).
أنظر الرسالة القشيرية: ص٢٧١ – وانظر صفة الصفوة: ٤٨٤/١.

(6) أبو عبدالله، عمرو بن عثمان المكي، صحب أبا سعيد الخراز، وكان شيخ القوم وإمام الطائفة في الأصول والطريقة، توفي سنة (٢٩١هـ).
انظر الرسالة القشيرية: ص٢٩٠ – وانظر صفة الصفوة: ٤٩١/١.

(7) انظر اللمع – ص٤٩٨-٥٠١.

تعقيب ورد:

"التوحيد هو أول دعوة الرسل وأول منازل الطريق وأول مقام يقوم فيه السالك إلى الله عز وجل قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) [الأنبياء : ٢٥]" [١] "وجميع الرسل إنما دعوا إلى توحيد الله وإخلاص عبادته من أولهم إلى آخرهم فقال نوح لقومه: (اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) [الأعراف : ٥٩]، وكذلك قال هود وصالح وشعيب وإبراهيم قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ) [المؤمنون: ٥١-٥٢] [٢]".

والتوحيد أول ما يدخل به في الإسلام، وآخر ما يخرج به من الدنيا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة"[٣].

والتوحيد ينقسم إلى أقسام ذكرها السلف رحمهم الله، قال الشيخ محمد بن عبدالوهاب ـ رحمه الله ـ: "التوحيد ثلاثة أنواع: توحيد الربوبية فهو الذي أقره الكفار على زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يدخلهم في الإسلام وقاتلهم الرسول واستباح دماءهم وأموالهم وهو توحيده بفعله تعالى، قال تعالى: (بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ * قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ * قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ) (المؤمنون: ٨١-٨٥)، والآيات على هذه كثيرة جداً.

النوع الثاني: توحيد الألوهية، فهو الذي وقع فيه النزاع من قديم الدهر وحديثه، وهو توحيد الله بأفعال العباد كالدعاء والنذر والنحر والرجاء والخوف والتوكل والرغبة والرهبة.

النوع الثالث: توحيد الذات والأسماء والصفات، قال تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) [الأعراف : ١٨٠]، وقال تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) [الشورى : ١١][٤].

---

[١] شرح العقيدة الطحاوية ـ ابن أبي العز ـ ٢٤/١.

[٢] مدارج السالكين ـ ابن القيم ـ ج١ ـ ص١٢٧.

[٣] سنن أبي داود ـ ١٩٠/٣ ـ حديث رقم (٣١١٦) ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل ـ ٢٣٣/٥ ـ حديث رقم (٢٢٠٨٧).

[٤] كتاب مجموعة التوحيد لشيخي الإسلام ابن تيمية ومحمد بن عبدالوهاب ـ ص٧ ـ وانظر شرح العقيدة الطحاوية ـ ج١ ـ ص٢٤ ـ وانظر شرح كشف الشبهات ـ محمد بن عثيمين ـ ص٢١.

وقد قسمه بعض السلف رحمهم الله إلى نوعين قال شيخ الإسلام ابن تيمية "الإسلام مبني على أصلين: أحدهما أن نعبد الله وحده لا شريك له والثاني أن نعبده بما شرعه على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا نعبده بالأهواء والبدع قال تعالى: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) [الجاثية : ١٨]"[١].

وقال شارح الطحاوية "التوحيد الذي دعت إليه رسل الله ونزلت به كتبه نوعان توحيد في الإثبات والمعرفة وهو إثبات حقيقة ذات الرب تعالى وصفاته وأفعاله وأسمائه ليس كمثله شيء في ذلك كله كما أخبر عن نفسه وكما أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد أفصح القرآن عن هذا النوع كما في أول "الحديد" و"طه" وآخر "الحشر"، الثاني توحيد الطلب والقصد مثل ما تضمنه سورة [يا أيها الكافرون] و[قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم] (آل عمران: ٦٤) [٢]".

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله "التوحيد هو الذي بعث الله به رسوله قولاً وعملاً، فالتوحيد القولي مثل سورة الإخلاص (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) والتوحيد العملي: (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ)"[٣].

وأنواع التوحيد مفضية بعضها إلى بعض لمن وفقه الله تعالى وهداه إلى الصراط المستقيم يقول ابن القيم ــ رحمه الله ــ "أول ما يتعلق القلب، يتعلق بتوحيد الربوبية، ثم يترقى إلى توحيد الألوهية، كما يدعو الله سبحانه وتعالى عباده في كتابه بهذا النوع من التوحيد إلى النوع الآخر، ويحتم عليهم به ويقررهم به، ثم يخبر أنهم ينقضونه بشركهم به في الإلهية"[٤].

"وأصل الإسلام الذي يتميز به أهل الإيمان من أهل الكفر وهو الإيمان بالوحدانية والرسالة شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله"[٥].

---

[١] مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ــ جمع عبدالرحمن بن قاسم ــ ٨٠/١.

[٢] شرح العقيدة الطحاوية ــ ٤٢/١.

[٣] مجموع فتاوي شيخ الإسلام ــ ٣٦٨/١ ــ وانظر العقيدة التدمرية ــ ابن تيمية ــ ص٥.

[٤] مدارج السالكين ــ ٤٥٥/١.

[٥] العقيدة التدمرية ــ ص١٩٩.

وأصل العبادة تجريد الإخلاص لله تعالى وحده وتجريد المتابعة للرسول صلى الله عليه وسلم قال تعالى: (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً) [الجن : ١٨].

وقال تعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا) [الحشر : ٧][١]، والشهادتين هما أصل الإسلام وهما التوحيد قال الحافظ بين حجر تعليقاً على حديث "يخرج من النار من قال لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن شعيرة من خير..."[٢] قال "منه دليل على اشتراط النطق بالتوحيد"[٣] وقال الحافظ ابن رجب "من أقر بالشهادتين صار مسلماً حكماً فإذا دخل في الإسلام بذلك ألزم بالقيام ببقية خصال الإسلام، ومن ترك الشهادتين خرج من الإسلام"[٤].

وليس مجرد النطق بالشهادتين هو المقصود بهما، بل التصديق بمعانيها وإخلاص العبادة لله، والتصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والإقرار ظاهراً وباطناً بما جاء به. قال الشيخ محمد بن عبدالوهاب ــ رحمه الله ــ تعليقاً على قوله صلى الله عليه وسلم "من قال لا إله إلا الله، وكفر بما يعبد من دونه حرم ماله ودمه وحسابه على الله" قال: وهذا من أعظم ما يبين معنى "لا إله إلا الله" فإنه لم يجعل التلفظ بهما عاصماً للدم والمال، بل ولا معرفة معناها مع لفظهما، بل ولا الإقرار بذلك، بل ولا كونه لا يدعو إلا الله وحده لا شريك له، بل لا يحرم ماله ودمه حتى يضيف إلى ذلك، الكفر بما يعبد من دون الله، فإن شك أو توقف لم يحرم ماله ودمه، فيا لها من مسألة ما أعظمها وأجلها، و ياله من بيان ما أوضحه وحجة ما أقطعها للمنازع"[٥].

ولا يؤخذ التوحيد إلا من مصدره كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، قال ابن القيم "أشرف العلوم على الإطلاق علم التوحيد، وأنفعها علم أحكام أفعال العبيد، ولا سبل إلى اقتباس هذين النورين، وتلقي هذين العلمين، إلا من مشكاة من قامت الأدلة القاطعة على عصمته، وصرحت الكتب السماوية بوجوب طاعته ومتابعته،

---

[١] كتاب مجموعة التوحيد ــ ص٧ وما بعدها.

[٢] رواه البخاري ــ كتاب الإيمان ــ ٢٤/١ ــ حديث رقم (٤٤) ــ ومسلم ــ ١٧٧/١ ــ حديث رقم (١٩١).

[٣] فتح الباري ــ ابن حجر ــ ١٤٠/١.

[٤] جامع العلوم والحكم ــ ابن رجب الحنبلي ــ ص٢٣.

[٥] فتح المجيد ــ شرح كتاب التوحيد ــ ص٨١.

وهو الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى (إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) [النجم : ٤]" [١].

أما تقسيم التوحيد إلى ثلاثة مراتب توحيد العامة الذي يصح بالشواهد، وتوحيد الخاصة وهو الذي يثبت بالحقائق، وتوحيد خاصة الخاصة وهو توحيد قائم بالقدم[٢]، ونحو ذلك من تقسيم غلاة الصوفية مراتب التوحيد فإن القوم عنوا بتوحيد خاصة الخاصة أنه إسقاط الحدث وإثبات القدم.

قال ابن القيم رحمه الله:

١- إسقاط الحدث كلام لا حاصل له، إذ لا كمال فيه، بل إنما ينفع إسقاط الحدث عند درجة القصد والتأله وهو ثلاث مراتب، إسقاطه عن الوجود وهو مكابرة وإسقاطه عن الشهود وهو نقص، وإسقاطه عن المقصود وهو كمال.

٢- حقيقة قولهم إسقاط الحدث وإثبات القدم أنه لا يصح التوحيد إلا بإسقاط التوحيد.

٣- ذلك التوحيد خفي غامض تزيده العبارة خفاء، والصفة نفوراً والبسط صعوبة. فيقال ما هذا السر الذي ما تكلم الله به، ولا أشار إليه رسوله ولا نالته إشارة ولا قامت به عبارة، فهذه العقول حاضرة وهذه المعارف، وهذا كلام الله ورسوله.

٤- على من أحلتم بهذا الحق الحق المجهول الذي لا سبيل إلى العلم به ولا التعبير عنه والإشارة إليه، وأين قوله ما وحد الواحد من واحد من قوله تعالى: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [آل عمران : ١٨].

٥- هل يصح أن يقال ما وحده أحد من الرسل والأنبياء والمرسلين والمؤمنين ولا سبح بحمده سماء ولا أرض ولاشيء.

---

[١] أعلام الموقعين ــ ابن القيم ــ ١٣/١.

[٢] مدارج السالكين ــ ابن القيم ــ ٥٢١/٣.

٦- هذا المعنى أبطل من اللفظ واللفظ أقبح من المعنى إذا جعل نعت جميع الأنبياء والرسل وأتباعهم له إلحاد.

٧- أن فيه تناقض فإن كان ما ذكر توحيد فقد وحدت الواحد، وإن لم يكن توحيد فهو باطل.

٨- توحيد الله لنفسه هو الذي أنزل به الكتب وأرسل به الرسل وأخبر عنه في القرآن وهذا هو توحيد العامة عندهم، ولا وجود للتوحيد الذي وحّد به نفسه ولم ينطق به لسان ولم يعبر عنه عبارة.

٩- هذه المعاني تخالف مذهب الموحدين ومذهب الملحدين، فالرسل والأنبياء والملائكة والمؤمنون يوحدون الله حق توحيده، أما الملاحدة فيقولون ما ثم غير في الحقيقة[١].

وهم يدعون التحقيق والفناء في التوحيد ويقولون أن هذا نهاية المعرفة وإن العارف إذا صار في هذا المقام لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة لشهوده الربوبية العامة والقيومية الشاملة، فالتوحيد عندهم هو توحيد الربوبية، والألهية عندهم هي القدرة على الاختراع ولا يعرفون الإلهية، قال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف : ١٠٦]، قال عكرمة "تسألهم من خلق السموات والأرض فيقولون الله وهم يعبدون غيره" فهؤلاء يثبتون القدر والمشيئة من غير إثبات المحبة والبغض والسخط وهؤلاء غاية توحيدهم هو توحيد المشركين الذين كانوا يعبدون الأصنام[٢].

وتوحيد العامة التي أشار القوم إليها هو توحيد خاصة الخاصة على الحقيقة، قال ابن تيمية عن هذا التوحيد "فهو الذي جاءت به الرسل من أولهم إلى آخرهم ونزلت به الكتب كلها، وبه أمر الله الأولين والآخرين، وأخبر الله عن كل رسول من الرسل، قال تعالى: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف : ٥٩].

---

[١] انظر مدارج السالكين ـــ ابن القيم ـــ ٣/٥٥٩-٥٦١.

[٢] انظر القضاء والقدر ـــ ابن تيمية ـــ ص١١٠-١١١.

والقرآن مملؤ من هذا التوحيد والدعوة إليه، ويعلق النجاة والسعادة في الآخرة بـه، وحقيقته إخلاص الدين كله لله، والفناء في هذا التوحيد مقرون بالبقاء وهو أن تثبت إلهية الحق تعالى في قلبك وتنفي إلهية ما سواه فتجمع بين النفي والإثبات، فالنفي هو الفناء، والإثبات هو البقاء وحقيقة أن تفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه، وبمحبته عن محبة ما سواه وبخشيته عن خشية من سواه وبطاعته عن طاعة ما سواه".

والخليلان هم أكمل الناس خاصة الخاصة توحيداً، ولا يجوز أن يكون في الأمة من هو أكمل توحيداً من نبي من الأنبياء، فضلاً عن الرسل فضلاً عن أولي العزم فضلاً عن الخليلين[١].

وقد اتضح مما سبق أن النتيجة التي وصل إليها المستشرقون في التوحيد عند غلاة الصوفية أنه يحمل معاني بعيدة عن التوحيد الذي نص عليه الكتاب والسنة، ونقله السلف رحمهم الله تعالى. وقد سبق الأئمة رحمهم الله تعالى إلى هذه النتيجة إلا أن منهم من فرق بين أقوالهم بحسب مجمل أقوال القوم إذ منهم له موافقات للكتاب والسنة وصدر عنه الشطح المنافي لمعاني التوحيد ومنهم من كان الانحراف عاماً في أقواله.

وقد وضع شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، ضوابط لاستخلاص معاني التوحيد من جملة أقوال القوم فمن ذلك:

١- الكلام المجمل من كلامهم يحمل على ما يناسب سائر كلامهم، وهؤلاء أكثر من يبتلون بالاتحادية والحلولية الذي يجعلون الرب حالاً في المخلوقات.

٢- أن أصول اعتقاد أئمة الطريق إلى الله لا يؤخذ مما يحكى عن أهل الشطح والمجذوبين، كالشبلي، والبسطامي، ولا يؤخذ ممن أتهم بالزندقة وقتل عليها كالحلاج، والسهروردي المقتول.

٣- التحذير من دخول الهوى عند بعض المصنفين في الطريق وذلك في تقديم أقوال من لا يستحق التقديم على من أجل وأعظم منه مرتبة[٢].

---

[١] أنظر مدارج السالكين ـــ ٣/٥٢٤.

[٢] الاستقامة ـــ ١/١١٣-١١٩.

أما قول الجنيد "التوحيد إفراد القدم من الحدث" قال شيخ الإسلام "هذا الكلام فيه إجمال والمحق يحمله حملاً حسناً وغير المحق يدخله فيه أشياء"[١].

وقد أرجع شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الالتباس في قول الجنيد إلى وجود طوائف من الاتحادية والحلولية التي أدعت التوحيد ولم تفرده سبحانه من المحدثات، إذ جعله حالاً من المحدثات موجوداً فيها بذاته[٢]. واستدل ابن تيمية على ذلك بإنكار ابن عربي والاتحادية على الجنيد قوله هذا[٣].

أما من قال أن التوحيد "هو تنزيه الله عن الحدث"[٤] أو "التوحيد هو الحكم بأن الله تعالى واحد"[٥].

فقد بين ابن القيم مواطن الخطأ بأمور منها:

١- التنزيه عن الحدث حق لكن لا يعطي إسلاماً ولا إيماناً ولا يدخل في شرائع الأنبياء ولا يخرج من نحل أهل الكفر.

٢- أن قوله هذا يحتمل معاني منها تنزيه الله سبحانه عن قيام الأفعال الاختيارية، وهذا توحيد النفاة وهو تعطيل الرب تعالى عن أفعاله ونفيها بالكلية.

٣- إن أراد تنزيه الرب تعالى عن سمات المحدثين، وخصائص المخلوقين فهو حق ولكنه تقصير في التعبير عن التوحيد.

٤- التوحيد عند صاحب المنازل نوعان أحدهما غير موجود، ولا ممكن وهو توحيد العبد ربه، والثاني صحيح وهو توحيد الرب لنفسه[٦].

أما القسم الآخر من غلاة الصوفية الفلاسفة، فالتوحيد عندهم أن الحق المنزه هو عين الخلق المشبه، وهو عند محققيهم نفس الدليل ونفس المستدل، ونفس المستدل عليه وهو عين الذابح وعين المذبوح، وهذا هو السر الذي رمزت إليه هرامس

---

[١] الاستقامة ـ ٩٢/١.

[٢] انظر الاستقامة ـ ٩٢/١ ـ وانظر مدارج السالكين ٤٨٤/٣.

[٣] انظر الاستقامة ـ ٩٣/١.

[٤] مدارج السالكين ـ ابن القيم ـ ٤٨٢/٣.

[٥] الرسالة ـ القشيري ـ ص١٩٦.

[٦] انظر مدارج السالكين ـ ٤٨٤/٣-٤٨٨.

الدهور الأولية، هو الذي دعت إليه الهداية النبوية، كـابن عربـي والـسهروردي المقتول وابن الفارض، والجيلي وابن سبعين[١].

إن أقوال غلاة الصوفية كانت مثيرة للجدل بين الباحثين بل أن أقوالهم دائماً ما تكون ملتبسة بالخطأ والانحراف عن جادة الصواب، ومن ذلك ما أثارته أقوال الجنيد فـي التوحيد من جدل بين الباحثين المعاصرين[٢].

المحبة الشرعية:

وهي ثابتة بالأدلة من الكتاب والسنة وهي محبة الله سبحانه وتعالى لعبـده ومحبـة عبده له.

قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران : ٣١] قال ابـن كثير هي " حاكمة على كل من أدعى محبة الله وليس هو على الطريقة المحمديـة، فإنه كاذب في دعواه في نفس الأمر حتى يتبع الشرع المحمدي والدين النبوي"[٣].

قال الحسن "قام قوم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم والله يا محمد إنا نحب ربنا فأنزل الله [قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي]"[٤]، ولذا سميت هذه الآية أية المحنة، فمـن أدعى محبة الله تعالى نظر في عمله فإن كان متبعاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فهو صادق، وإلا فهو كاذب[٥].

---

[١] انظر مدارج السالكين ــ ٤٨٨/٣ ــ وانظر الصواعق المرسلة ــ ابن القيم ــ ٩٣٢/٣.

[٢] إذ أرجع الدكتور أبو الوفاء التفتازاني أقوال الجنيد إلى أفلاطون ــ انظر مدخل إلى التصوف ــ ص١٣٧ــ وتبعة دكتور جلال شرف ــ دراسات في التصوف الإسلامي ــ ص٣١٣ــ وأرجعها أبو العلاء عفيفي إلى الوحدة الشاملة التي لا تميز فيها بين الآنا والهو ــ أنظر التصوف الثورة الروحيـة ــ ص١٦١ ــ ورأي الدكتور إبراهيم هلال في أقواله قرباً من وحدة أفلوطين ــ انظر التصوف الإسـلامي ــ ص٥١ ــ وقـال محمد عبدالرؤوف القاسم بأنها عين وحدة الوجود ــ انظر الكشف عـن حقيقـة الـصوفية ــ ص١٠٢ ــ وأقوال الغزالي في المشكاة ــ ص١٥٢ــ والإحياء ــص١٣٧١/٢ ــ تكاد تسفر عن هذه المعاني الدالة على وحدة الوجود ــ كما ذهب إلى ذلك عبدالرحمن الوكيل ــ انظر هذه الصوفية ــ ص٤٦.

[٣] تفسير القرآن العظيم ــ ٣٦٦/١.

[٤] انظر طريق الهجرتين ــ ابن القيم ــ ص٥٤٦.

[٥] شرح الأصول الستة ــ الشيخ محمد بن عثيمين ــ بذيل شرح كشف الشبهات ــ ص١٧١.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: ٥٤].

وفي الحديث الذي يرويه البخاري (و ما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به) [١].

هذه المحبة نصت عليها الآيات هي محدودة بحدود شرعية قال شيخ الإسلام ابن تيمية "أصل المحبة المحمودة التي أمر الله بها، وخلق خلقه لأجلها هي ما في عبادته وحده لا شريك له، إذ العبادة متضمنة لغاية الحب بغاية الذل"[٢].

وجماع القرآن هو الأمر بتلك المحبة ولوازمها، والنهي عن ضدها وهو محبة غير الله باتخاذه نداً له سبحانه، قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللّهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللّهِ وَالَّذِينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبّاً﴾ [البقرة : ١٦٥].

وقال عليه الصلاة والسلام [والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين] [٣].

وقال عليه الصلاة والسلام "ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان، أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله كما يكره أن يلقى في النار] [٤].

وترتبط المحبة بالتوحيد، قال ابن تيمية "إذا كان أصل الإيمان العملي هو حب الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وحب الله أصل التوحيد العملي وهو أصل التألية

---

[١] سبق تخريجه.

[٢] جامع الرسائل ــ ١٩٦/٢ ــ وانظر فتح الباري ــ ابن حجر ــ ٤١٧/١١ ــ وانظر قطر الولي ــ الشوكاني ــ ٤٢١.

[٣] البخاري ــ كتاب الإيمان ــ ١٤/١ ــ حديث رقم (١٤) ــ ومسلم كتاب الإيمان ــ ٦٧/١ ــ حديث رقم (٤٤).

[٤] البخاري ــ كتاب الإيمان ــ ١٤/١ ــ حديث رقم (١٦) ــ ومسلم كتاب الإيمان ــ ٦٦/١ ــ حديث رقم (٤٣).

الذي هو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن العبادة أصلها أكمل أنواع المحبة مع أكمل أنواع الخضوع وهذا هو الإسلام"[1].

أما غلاة الصوفية فإنهم جعلوا منزلة المحبة دون ما نصت عليه الآيات فمنهم من جعلها مرحلة تسبق الفناء، قال صاحب المنازل "المحبة أول أودية الفناء والعقبة التي ينحدر منها على منازل المحو"[2].

قال ابن القيم "الصواب الذي لا ريب فيه أن لسان المحبة أتم، ومقامها أكمل وحالها أشرف وصاحبها من أهل الصحو بعد السكر والتمكين بعد التلوين والبقاء بعد الفناء، ومقامه أعلى من كل مقام"[3].

ومنهم انحرف بها إلى معاني باطلة فمن ذلك ما أدعاه الحلولية والاتحادية وأهل وحدة الوجود، دعوى أن الحب المادي البشري أنه يزكى النفس ويهديها، حيث يجمع قلبه على آدمي ثم ينتقل منها إلى عبادة الله وحده، وأما لزعمه أن الصور الجميلة، ظاهر الحق ومشاهده، وربما اعتقد حلول الرب فيها واتحاده بها[4].

ومنهم من جعل محبة الله هي موافقة مراده وخلطوا في ذلك بين الإرادة الكونية وبين المحبة، قال ابن القيم: "إن كل الكون مراده، وكل ما يفعله الخلائق فهو موجب مشيئته وإرادته الكونية، فلو كانت موافقته في هذا المراد هي محبته لم يكن له عدو أصلاً، وكانت الشياطين والكفار والمشركين عباد الأوثان والشمس والقمر أولياءه وأحبابه وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"[5].

وهذا الانحلال في الفهم الذي أشار إليه ابن القيم هو الذي دفع بالعديد من المنحرفين من غلاة الصوفية إلى إظهار خبث نواياهم ولذا قال الحلاج عن ابليس "قال له لم لا تسجد يا أيها المهين؟ قال: أنا محب والمحب مهين وأنا قرآن في كتاب مبين ما يجري علي"[6]، وقال: "فصاحبي وأستاذي إبليس وفرعون"[7].

---

[1] جامع الرسائل ــ ابن تيمية ــ ٢٥٤/٢.

[2] مدارج السالكين،ابن القيم ــ ٣٨/٣.

[3] السابق ــ ٤٥/٣.

[4] انظر جامع الرسائل ــ ابن تيمية ــ ٢٧١/٢ ــ وانظر مدارج السالكين ــ ابن القيم ــ ٤٨٤/٣.

[5] طريق الهجرتين ــ ابن القيم ــ ص٥٤٧.

[6] الطواسين ــ ١٣٧.

[7] السابق ــ ١٣٨.

وقد فرق الله سبحانه وتعالى بين الإرادة والأمر والقضاء والإذن والتحريم والبعث والإرسال والكلام والجعل، بين الكوني الذي خلقه وقدره وقضاه وأنه لم يأمر به ولا يحبه ولا يثيب أصحابه، وبين الديني الذي أمره به وشرعه وأثاب عليه وأكرمهم وجعلهم من أوليائه المتقين[1].

الفناء:

وقف المستشرقون عند معاني الفناء عند غلاة الصوفية، واتضح أن ما تناقلوه من معاني الفناء كان ولاشك مرتبط بمعاني الفناء في الأديان الأخرى والملل والفلسفات سواء الوثنية منها كالبوذية، واليونانية، والأفلاطونية الحديثة، أو اليهودية والنصرانية.

الفناء ومعناه لم يرد في كتاب الله ولا في السنة، ولا في كلام الصحابة والتابعين مدح لفظ الفناء ولا ذمه، ولا استعملوا لفظه في تلك المعاني التي أشار إليها القوم، وهذا اللفظ لا ينكر مطلقاً ولا يقبل مطلقاً[2].

وقد اشتدت عناية السلف في تحديد الألفاظ وتعيين مدلولاتها، لأن كثيراً من الفرق يحتجون بألفاظ متشابهة مجملة، يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة[3].

وقد ورد في الكتاب (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) [الرحمن:٢٦-٢٧].

والفناء في الآية بمعنى "الموت والذهاب"[4].

يقول شيخ الإسلام "ما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم، وهذه الألفاظ هي عرفية عرفاً خاصاً، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة، فإذا لم يخاطبوا بلغتهم قالوا: أن المخاطب لنا والراد

---

[1] انظر مجموعة الفتاوى ــ ١٤٧/٧.

[2] انظر مدارج السالكين ــ ابن القيم ــ ٤١٢/٣.

[3] انظر مقدمة تحقيق شرح العقيدة الطحاوية ــ الدكتور عبدالله التركي ــ شعيب الأرنؤوط ــ ٢٨/١.

[4] تفسير القرآن العظيم ــ ابن كثير ــ ٢٩٢/٤.

علينا لم يفهم قولنا، ويلبسون على الناس بأن المعنـــى الـــذي عنـــوه حـــق معلـــوم بالذوق"[١].

والفناء الذي يوجد في كلام غلاة الصوفية يفسر بثلاثة أمور:

الأول: فناء القلب عن إرادة ما سوى الرب، والتوكل عليه وعبادته وما يتبع ذلــك، فهذا حق صحيح وهو محض التوحيد والإخلاص، وهــو عبــادة القلــب، وتوكلــه واستعانته وتألهه وإنابته... وليس لأحد خروج عن هذا.

الثاني: فناء القلب عن شهود ما سوى الرب، وهو الفناء عن الشهادة وعــن العلــم بالغير والنظر إليه، فهذا الفناء فيه نقص، فإن شهود الحقائق على ما هي عليه، وهو شهود الرب مدبراً العبادة، أمراً بشرائعه، أكمل من شهود وجوده أو صفة من صفاته أو اسم من أسمائه.

وقد كان الصحابة أكمل شهوداً من أن ينقصهم شهود للحق مجمــلاً عــن شــهوده مفصلاً. ولما كان الضعف يتسرب إلى قلوب المتأخرين عن عهد الصحابة فظهــر فيهم عند تجلي الحقائق الموت والغشي، والصياح والاضطراب، وأطلــق بعــضهم ألفاظاً منكرة.

الثالث: فناء عن وجود السوي بمعنى أنه يرى أن الله هو الوجود وأنــه لا وجــود لسواه لا به ولا بغيره وهذا القول والحال للاتحادية والزنادقة[٢].

والاختلاف معهم في الأمرين الأول والثاني إذ الثالث كفر واضح. إذ جعلــوا الأول مرتبة العوام والثاني مرتبة الخواص وهذا خطأ، إذ الغاية عند القوم تلاشي الإشارة، إذ الإشارة تتناول محباً ومحبوباً. والصواب أن الأول أكمل من الثانية وأتــم وهــي درجة الكملة من المحبين، ولهذا كان إمامهم وسيدهم وأعظمهم حباً محمد صــلى الله عليه وسلم في الذروة العليا من المحبة، وهو مــراع لجريــان الأمــور وشــؤون

---

[١] انظر درء تعارض العقل والنقل ــ ١٢٩/١.

[٢] انظر مجموعة الفتاوى ــ ١٩٦/١٠-١٩٩.

الأمة مثل سماعه بكاء الصبي في الصلاة فيخففها لأجله[١]، ومثل التفاته في صلاته إلى الشعب الذي بعث منه العين يتعرف له أمر العدو[٢]، هذا وهو في أعلى درجة المحبة[٣].

قال شيخ الإسلام عمن فني عن الجمع بين المشهدين، الأمر الشرعي ومشهد الأمر الكوني "زلت في هذا المشهد أقدام كثير من السالكين، لقلة معرفتهم بما بعث الله به المرسلين، وذلك لأنهم عبدوا الله على مرادهم منه ففنوا بمرادهم عن مراد الحق عز وجل منهم، ولو عبدوا الله على مراده منهم لم ينلهم شيء في ذلك"[٤].

وقال "ومن سوى بين الجمع لزمه أن لا يفرق بين الحسنات والسيئات وبين الأنبياء والفساق... فهؤلاء عزلوا الفرق الشرعي الإيماني والرحماني الذي به فرق الله بين أوليائه وأعدائه وظنوا أنهم مع الجمع القدري"[٥] وقال "الذين ادعوا المحبة من الصوفية وكان قولهم من جنس قول الجهمية المجبرة هم في آخر الأمر لا يشهدون للرب محبوباً إلا ماوقع وقدر، وكل ما وقع من كفر وفسوق وعصيان فهو محبوبة عندهم ولا يبقي في هذا الشهود فرق بين موسى وفرعون و لا بين محمد وأبي جهل و لا بين عبادة الله وحده وعبادة الأوثان"[٦].

[١] قال صلى الله عليه وسلم [إني لأدخل الصلاة وأنا أريد إطالتها فاسمع بكاء الصبي فأخفف من شدة وجد أمه به] ــ البخاري ــ كتاب الجماعة والإمامة ــ ٢٥٠/١ ــ حديث رقم (٦٧٧) ــ ومسلم ــ كتاب الصلاة ــ ٣٤٣/١ ــ حديث رقم (٤٧٠).

[٢] قال سهل بن الحنظلية "فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى وهو يلتفت إلى الشعب ــ حتى إذا قضى صلاته وسلم قال: "ابشروا فقد جاءكم فارسكم" ــ سنن أبي دادوود ــ ٩/٣ ــ حديث رقم (٢٥٠١) ــ والمستدرك ــ ٣٦٢/١ ــ حديث رقم (٨٦٥).

[٣] انظر طريق الهجرتين ــ ابن القيم ــ ص٥٨٣.

[٤] انظر مجموعة الفتاوى ــ ٧٠/١.

[٥] الحسنة والسيئة ــ ابن تيمية ــ ص١٢٤-١٢٥.

[٦] القضاء والقدر ــ ص٢٦٧.

إدعاء الألوهية وتقديس الأشخاص:

ترتبط بدع التصوف بقضايا الشرك في هاتين المسألتين، إدعاء الإلوهية من قبل شيوخهم، وتقديس المريدين والأتباع لشيوخهم في الحياة ثم تقديس قبورهم بعد موتهم. وما ذلك إلا أن التصوف كان خروجاً عن جادة الصواب والبدعة تجر أختها قال الحسن "صاحب البدعة لا يزداد اجتهاداً صياماً وصلاة، إلا ازداد من الله بعداً"[١].

وهم بهذا التقديس "جعلوا الأولياء من جملة الأصنام والأوثان ووصفهم بأنهم كإله ــ تقدس وتعالي ــ يقولون للشيء كن فكان"[٢].

وقد تطاولت نصوص غلاة الصوفية جناب الإلوهية إذ ادعتها، وليست بعرض أقوال أهل الشطح والمجانيين وإنما من صنف عن وعي وإدراك، و إبرز غلاتهم إدعاءاً الإلوهية هو ابن سبعين إذ وردت عنه أقوالا تجعله الفاعل والمتصرف في هذا الكون، قال: "المقرب هو السيد الذي لا تختلف عوالمه ولا يدخل فيها إلى غيرها ولا يضطر إلى عالم آخر إنما تركيبه متماثل وهو ينشيء الذوات"[٣].

وقال التجاني "لو كشف عن حقيقة الولي لعبد" وقال عن قدرة الأولياء في التصرف بكلمة كن قال "معنى ذلك أن الله ملكهم الخلافة العظمى، واستخلفهم الحق على مملكته تفويضاً عاماً أن يفعلوا في المملكة كل ما يريدون، ويملكهم الله كلمة التكوين متى قالوا للشيء كن كان من حينه، وهذا من حيث بروزه بالصورة الإلهية المعبر عنها بالخلافة العظمى[٤].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية هذه المقولات عن أسلافهم قال "قال بعضهم أن الولي يعطي قول كن، وقال بعضهم أنه يمتنع على الولي فعل ممكن، كما يمتنع على

---

[١] الاعتصام ــ الشاطبي ــ ١١١/١.

[٢] الإنصاف ــ محمد الصنعاني ــ ص٤٣.

[٣] انظر بد العارف ــ ابن سبعين ــ ص٣٣٥.

[٤] جواهر المعاني ــ على حرازم ــ ١٩١/٢.

الله تعالى فعل محال... وزاد ابن عربي أن الولي لا يغرب عن قدرته شـــيء مـــن الممكنات هو الله وحده فهذا تصريح منهم بأن الولي مثل الله إن لم يكن هو الله"[1].

لقد جاء غلاة الصوفية بما لم يأتي به أهل الأوثان من الجاهليين وغيرهم، فمن عبد الشمس والقمر والكواكب، وعزير والمسيح والملائكة، واللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، ويغوث ويعوق ونسر، إذ أولئك إنما عبدوهم لا لأنهم يخلقـــون الخلائـــق، وينزلون المطر، وينبتون الزرع وإنما عبدوهم وقالوا إنما نعبدهم ليقربونا إلـــى الله زلفا، ويقولون هم شفعائنا عند الله، فهؤلاء الوثنين أقرب إلى التنزيه لجناب الربوبية من غلاة الصوفية الذين عزلوا ربهم وجعلوا أنفسهم أوصياء عليه، وقد جعلوا أنفسهم بمنزلة النمرود وفرعون في إدعاء الإلوهية[2]، قال تعالى (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) [البقرة:٢٥٨].

وقال تعالى: (وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي) [القـــصص:٣٨]، وقـــال تعالى: (فَحَشَرَ فَنَادَى * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى) [النازعات: ٢٣-٢٤].

وإدعاء الربوبية والتصرف في الكون كفر مثل "كفر فرعون وطغيانه وافترائه فـــي دعواه الإلهية لنفسه القبيحة"[3].

والنزاع بين الأنبياء والأمم إنما هو في توحيد الإلوهية وهو النزاع نفسه مع غـــلاة الصوفية، إذ أن الأمم السابقة وثنية كانت أو من أهل كتـــاب، قـــد أقـــروا بتوحيـــد الربوبية[4]، وأن لا رب خالق رازق محي ومميت ومدبر لهذا العالم إلا الله سبحانه وتعالى، وإنما كان الوقوع في الشرك في الإلوهية، قال تعالى: (أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ

---

[1] الحسنة والسيئة ـــ ابن تيمية ـــ ص١٣٠-١٣١.

[2] الحسنة والسيئة ـــ ابن تيمية ـــ ص١٢٩.

[3] تفسير القرآن العظيم ـــ ابن كثير ـــ ٤٠١/٣.

[4] انظر كشف الشبهات ـــ محمد بن عبدالوهاب ـــ ٨٢.

اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ) [الزمر : ٣] وقال تعالى: (ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) [يونس:١٨].

والذي في قلوب هؤلاء المشركين أن آلهتهم تشفع لهم عند الله وهذا عينه الشرك وقد أنكر الله عليهم ذلك في كتابه كما سبق من الآيات.

وحال غلاة الصوفية مطابق لأحوال أولئك المشركين، قال ابن القيم رحمه الله "هذه التسوية في المحبة والتعظيم والعبادة كما هو حال أكثر مشركي العالم بل كلهم يحبون معبوداتهم ويعظمونها من دون الله... ويغضبون لمنتقص معبوداتهم من المشايخ أعظم مما يغضبون إذا انتقص أحد رب العالمين، وإذا انتهكت حرمة من حرمات ألهتهم ومعبوداتهم غضبوا غضب الليث إذا حرد، وإذا انتهكت حرمات الله لم يغضبوا... هذا القدر هو الذي قام بقلوبهم وتوارثه المشركون بحسب اختلاف آلهتهم فأولئك كانت ألهتهم من الحجر وغيرهم اتخذوها من البشر"[(١)].

أما تقديس الأشخاص فهو أشد وأشهر في غلاة الصوفية في تقديس أوليائهم واعتقاد تصرفهم في العالم واطلاعهم على الغيب والإحياء والإماتة[(٢)]، ولذا ظهر فيهم تقديم طاعة الشيخ على طاعة أمر الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم[(٣)].

وقد كفر الله تعالى من قصد الأصنام وكفر من قصد الصالحين وقاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن كانوا مقرين بتوحيد الربوبية قال تعالى: (قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ) [يونس : ٣١]، وقال تعالى: (قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ) [المؤمنون : ٨٨-٨٩]،

---

(١) انظر مدارج السالكين ــ ٣٨٠/١.

(٢) انظر تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي ــ محمد أحمد لوح ــ ١٣٤/١-١٨٦.

(٣) انظر رماح حزب الرحيم ــ عمر الفوتي ــ بذيل جواهر المعاني ــ ٣٩٩/١.

وقال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام : ١٥١].

قال الشيخ سليمان بن عبدالله "العبادة هي التوحيد، لأن الخصومة فيه وإلا فكان المشركون يعبدون الله ويعبدون غيره فأمروا بالتوحيد، وهو عبادة الله وحده وترك عبادة ما سواه"[١].

والشرك عند غلاة الصوفية يظهر في تقديس قبور وأضرحة الصالحين أو شيوخهم، يطوفون بها ويرجونها وينحرون عندها و يتوسلونها بها ويتبركون بلمسها وتقبيلها ويهتفون بأسماء أصحابها، قال الأمير الصنعاني[٢] "في كل قرية أموات يهتفون بهم وينادونهم ويرجونهم لجلب الخير، ودفع الضرر، وهذا بعينه فعل المشركين في الأصنام كما قلنا في الأبيات النجدية:

أعادوا بها معنى سواع ومثله	يغوث وود ليس ذلك من ود
وقد هتفوا عند الشداد باسمها	كما يهتف المضطر بالصمد الفرد
وكم نحروا في سواحها من نحيرة	أهلت لغير الله جهراً على عمد
وكم طائف حول القبور مقبلاً	ويستلم الأركان منهن بالأيد[٣]

وقد حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من التوجيه إلى القبور ودعاء الله عندها، فروت عائشة رضي الله عنها قالت: لما نُزل برسول الله صلى الله عليه وسلم طفق يطرح خميصة له على وجه فإذا اغتم بها كشفها فقال وهو كذلك [لعنة الله على

---

(١) تفسير العزيز الحميد ــ الشيخ سليمان بن عبدالله ــ ص٤٣ ــ وانظر تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد ــ الصنعاني ــ ضمن عقيدة الفرقة الناجية ــ ص١٢٩.

(٢) محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسيني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، المعروف بالأمير، مجتهد، من بيت الإمامة باليمن، له مؤلفات عدة، توفي سنة (١١٨٢هـ).
انظر البدر الطالع: ١٣٣/٢ ــ وانظر الأعلام: ٣٨/٦.

(٣) تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد ــ ضمن عقيدة الفرقة الناجية ــ ص١٤٠.

اليهود والنصارى، اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد"[١]، وقال عليه السلام "إن من كان قبلكم كان يتخذون قبور أنبيائهم مساجد ألا فلا تتخذوا القبور مساجد][٢].

قال الحافظ محمد بن عبدالهادي[٣] في حدود تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم "إن أريد بها المبالغة بحسب ما يراه كل أحد تعظيماً حتى الحج إلى قبره، والسجود له والطواف به، بحسب أنه يعلم الغيب، وأنه يعطي ويمنع ويملك لمن استغاث به من دون الله الضرر والنفع وأنه يقضي حوائج السائلين ويفرج كربات المكروبين، وأنه يشفع فيمن يشاء ويدخل الجنة من يشاء فدعوى المبالغة في هذا التعظيم مبالغة في الشرك، وانسلاخ من جملة الدين"[٤].

وإذا كان هذا التغليظ من الوقوع في الشرك عند المبالغة في تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم واعتقاد تصرفه في الكون، فهو في حق مشايخ القوم وأوليائهم أغلظ وأشنع[٥].

فليس لأحد في ملك الله تعالى مثقال ذرة ولا أقل من ذلك لا لرسول ولا لنبي ولا لملك فالمالك هو الله النافع الضار لا شريك له في ملكه ولا تنفع الشفاعة عنده إلا بإذنه قال تعالى: (قُلِ ادْعُواْ الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلاً

---

(١) البخاري ــ كتاب الأنبياء ــ ١٢٧٣/٣ ــ حديث رقم (٣٢٦٧) ــ ومسلم ــ كتاب المساجد ــ ٣٧٧/١ ــ حديث رقم (٥٣١).

(٢) صحيح مسلم ــ كتاب المساجد ــ ٣٧٧/١ ــ حديث رقم (٥٣٢).

(٣) محمد بن أحمد بن عبدالهادي بن عبدالحميد بن عبدالهادي بن يوسف بن قدامة ــ أبو عبدالله المقدسي الحنبلي ــ المحدث الحافظ الفقيه ــ مؤلف الصارم المنكي ــ توفي سنة (٧٤٤هـ). انظر: شذرات الذهب ــ ١٤١/٦ ــ وانظر مقدمة تحقيق الصارم المنكي ــ إسماعيل الأنصاري ــ ص٧-١٤.

(٤) الصارم المنكلي في الرد على المنبكي ــ محمد بن عبدالهادي ــ ص٢١٥.

(٥) انظر مؤلفات الأئمة في الرد على عباد القبور والتحذير مما يقع عندها من الشركيات ــ كالذبح والاستغاثة والطواف والدعاء والتبرك ــ والتقبيل والوقف. من ذلك مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ــ وكتب الشيخ محمد بن عبدالوهاب ــ ورسائله مثل كشف الشبهات ــ وانظر تجريد التوحيد المفيد للشيخ أحمد بن علي المقريزي. وانظر تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد والإنصاف في حقيقة الأولياء ــ ومالهم من الكرامات والألطاف ــ للأمير الصنعاني ــ وانظر معارج القبول للشيخ حافظ حكمي وغيرها من المؤلفات والرسائل.

* ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوراً﴾ [الإسراء : ٥٦-٥٧]. وقال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ [سبأ : ٢٢-٢٣]. وقال تعالى ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾ [النجم : ٢٦].

المبحث الثالث: موقف المستشرقين من الوحي، والنبوة، والأديان، عند الصوفية:-

وقف المستشرقون في دراستهم لعقائد غلاة الصوفية على العديد من الانحرافات، والغلو فيها. ومن ذلك انحراف الاعتقاد في الوحي والنبوة وحقيقة الأديان.

أولاً: موقف المستشرقين من الوحي عند غلاة الصوفية:

١ - أصل معنى الوحي:

يرجع المستشرق جولد تسيهر معاني الوحي عند غلاة الصوفية إلى الفكر الإسماعيلي ويرجع الإسماعيلية إلى الأفلاطونية الحديثة. وقد وصف جولد تسيهر الحلقات السبعية من الناطقين، والمظاهر الدورية للعقل الكلي التي بدأت سلسلتها بآدم وانتظم فيها نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ــ عليهم الصلاة والسلام ــ واختتمت بالإمام بأنها أعمق نتائج فلسفة الإسماعيلية، وأشدها تطرفاً. وقد صرح جولد تسيهر بخطورتها، في أحد مسائل الدين يقول "أي أن الوحي الإلهي لا ينقطع، ولا ينتهي في فترة زمنية معينة من فترات تاريخ الخليقة... وهذا التطبيق كفكرة المهدية يهدم إحدى دعائم الإسلام الأساسية وهي أن محمداً قد ختم إلى الأبد سلسلة الأنبياء.. والصوفية بدأت كذلك بهذه المبادئ الأفلاطونية ذاتها، حتى بلغت الغاية القصوى في التأويل الباطني"[١] وهذه العناية من المستشرق اليهودي ليس القصد منها تحذيرا أو أمانة علمية وإنما الغرض هو الطعن في خبر الصادق عن المهدي وذلك بإبراز المهدية الباطنية الباطلة.

ويرجع ماسينيون أتباع الحلاج (المدرسة الحلاجية) في الوحي إلى أهل الكتاب يقول " اصطبغت مدرسة الحلاج (بالسنة اليهونصرانية) وراحت تحاول عن طريق الصلاة الاتصال المباشر بالله... وكانوا يعتقدون أن الصلاة تصل النفس اتصالاً مباشراً بالله"[٢].

---

[١] العقيدة والشريعة ــ ص٢١٦-٢١٧ ــ بتصرف يسير.

[٢] مذهب الحلاج (مقال) ــ مجلة الآداب ــ ص٢٠.

وقد لاحظ بعض المستشرقين ارتباط التصوف الغالي بالغلو الشيعي في استمرارية الوحي لأولياء غلاة الصوفية أو الأئمة الأثني عشرية، ويربط التصوف والتشيع بالغنوص أو الفكر الباطني الذي يُفعّل تدفق الوحي المستمر.

يقول كوربان "دور الولاية إنما هي التلقين التدريجي إلى المعنى الداخلي، الروحي والباطني للوحي الإلهي"[١] ويقول "الاثنا عشر إماماً هم أولئك الذين يرشدون أتباعهم إلى المعنى الروحي الخفي الداخلي، الباطن للوحي المعلن من الرسول"[٢].

بل إن كوربان يرجع بالوحي إلى مجمع الأربعة عشر المعصومين يقول "تحدد الإمامية ومعها مذهب الحقيقة المحمدية كله بالنسبة للاوحي ــ أعني بالنسبة للمستوى الميتافيزيقي السابق للوحي ــ للوجود ــ إن هذا المقام الأول ليس بعد (مكان الرسالة النبوية)، ولكن هو المصدر الذي تعود إليه كل إرسالية، بنبوة"[٣].

ويقول هانز شيدر "كانت بداية الاتجاه الغنوصي، أو الحركة الباطنية هي الاقتناع بأن الوحي القرآني، والعلم هما حقيقة واحدة بعينها"[٤].

ويقول ترمنجهام "كان للتصوف والتشيع محاولات لحل المعضلة الإسلامية الدائمة للوحي النهائي الحاسم، ولكن مع الاعتراف العلمي بالطبيعة النهائية للطراز النبوي النهائي للاتصال بالله، فإنهم لم يعتقدوا أنه بنهاية هذه المرحلة ــ النبوية ــ أن عناية الله المباشرة بالبشر قد انتهت، وكانت مهمة الصوفية والشيعة هي المحافظة على المعنى الروحي الإلهي"[٥]. ويذهب كوربان إلى تقرير المذهب الشيعي في تجاوز الولي في الوحي النبي المرسل يقول "إن الولي يعود إلى المرجع الأصلي نفسه الذي يرجع إليه الملاك في الوحي الذي يبلغه إلى الرسول المرسل"[٦].

---

[١] الشيعة الاثنا عشرية ــ ص٦٢.

[٢] السابق ــ ص٦٣.

[٣] السابق ــ ص٢٢٣.

[٤] نظرية الإنسان الكامل عن المسلمين ــ ضمن الإنسان الكامل ــ ص٤٤.

[٥] الفرق الصوفية في الإسلام ــ ص٢١٦ ــ بتصرف يسير.

[٦] الشيعة الأثنا عشرية ــ ص٢٩٢.

ب- معاني الوحي عند غلاة الصوفية:

يقول ماسينيون عن الوحي عند الحلاج "يؤسس الحلاج وحدة الشهود، وليس وحدة الوجود، في عين الجمع، انطلاقاً من طريقة الشاهد. وهو حال صوفي يقوَّل فيه الكلام الإلهي نفسه عبر نطق الولي؛ والذي يتجاوز ما يوحى به الرسل، وهو ما تشير إليه الفصول الخامس، والتاسع، والعاشر من الطواسين"[١].

ويقول هنري كوربان عن رسالة "أجنحة جبرائيل" للسهروردي المقتول: "الغرض الذي يهدف إليه السهروردي من كل هذه الرسالة هو أن يوحي وأن يُشعر بأن اكتشاف معنى الأمثال التي تحتويها مقصور على وساطة روح القدس، أو جبريل، وعلى لقاء وإلقاء السمع"[٢].

ويقول هانز شيدر "الأنبياء السبعة: آدام، إدريس، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد وقد انتظمتهم سلسلة تصاعدية، بوصفهم ممثلي مقامات الغنوص، إنما مصدره ابن عربي، حيث تلعب فكرة المعراج دوراً خطيراً كتابه المقروء أكثر من غيره وهو فصوص الحكم، يتحدث عن مراتب الوحي الإلهي، وكل مرتبة منها يمثلها نبي"[٣].

ويقول أسين بلاثيوس عن ابن عربي "فحص ابن عربي المصاحبات النفسية الفسيولوجية لظاهرة التجلي، وفي هذا الباب يقول إن التجلي الإلهي يمكن أن يتم عن طريق الروح، أو مباشرة من الله نفسه"[٤].

٣- تغليب وحي الصوفي على الوحي الشرعي:

يقول نكلسون "كان الحلاج قد بقي محافظاً على تعاليم الشريعة بملء اختياره؛ فجوبه بصراع جبار استعر أوراه بين إخلاصه للشريعة، وبين طاعته للقوة الإلهية العليا

---

[١] آلام الحلاج ــ ص٤٢١ ــ وانظر ص ٤٨٠.

[٢] السهروردي المقتول ــ ضمن شخصيات قلقة ــ ص١١٣.

[٣] نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل ــ ص٨٣.

[٤] ابن عربي ــ ص٢١٥.

التي شعر بوجودها في ذاته"[١]. وهذه مغالطة صريحة إذ ما أظهره الحلاج من التزام بالشريعة كان من باب التقية فقط حذر القتل.

ويقول هانز شيدر عن ابن عربي "وضع مكان تحقيق الوحي الإسلامي عن طريق الاستسلام المطلق للحب الإلهي، وضع مكانه مذهباً منظماً في تفسير العالم يتعلق بالجانب التأملي... مذهب منظم على أساس خليط هائل من الروايات الغنوصية والتنجيمية، وما أشبهها. مذهب هدفه النهائي رفع كل تعدد وتكثر في الحقيقة العقلية إلى الوجود الأول الإلهي الواحد"[٢].

ويقول نكلسون عن كتاب المثنوي "سمى المثنوي بقرآن فارس، والواقع أن كاتبه يزعم بأنه شرح فيه أقصى شعور الوحي النبوي. ولكن متصفح الكتاب يكفيه الأقل من القليل ليتبين أن مبادئه قد نسجت بالخرافات، والروايات، وحيكت بالأساطير والأمثال المستمدة من جميع آثار الحياة الدنيوية والفكرية للعصور الوسطى"[٣].

ويقول في كتاب آخر "أميل إلى القول بأن قصائد جلال الدين الرومي، وابن الفارض، وابن عربي، وغيرهم من شعراء الصوفية كانت نتيجة لوحي أحوال الوجد الصوفي، وأنها تشابه ما يسمى في عرف علم النفس الحديث "الكتابة الإلهية" (Automatic Writing)" [٤].

لقد أدرك نكلسون أن ما ادعاه غلاة الصوفية من وحي وإلهام، ما كان يتجاوز حديث النفس و لربما عنى نكلسون بالكتابة الإلهية بالوحي الشيطاني.

ويقول ترمنجهام "التصوف هو مجال الممارسة الروحية تسير موازنة للتيار الرئيسي للوحي الإسلامي المشتق من الوحي النبوي والمفهوم ضمن الشريعة والإلهيات، هذا التقابل هو السبب في العداوة التي يكنها أهل السنة دائماً نحو الصوفية لأنها تعني أن الصوفية يدّعون معرفة حق لا يمكن اكتسابه من خلال الدين أو العقيدة الموحاة"[٥].

---

[١] التصوف ــ ضمن الإسلام ــ إشراف سير توماس أرنولد ــ ص٣٢٢.

[٢] نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل ــ ص٦٣.

[٣] التصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٣٤٢.

[٤] في التصوف الإسلامي ــ ص٩٦. وهذه ترجمة غير دقيقة والجملة تكون (الكتابة اللاارادية)

[٥] الفرق الصوفية في الإسلام ــ ص٢٣.

ويقول كوربان في تأكيد أن الوحي الصوفي والشيعي على حد سواء هو من بـاطن النفس "إن دلالة الملاك في نظرية المعرفة النبوية، لا تنفصل عن المعرفة بالقلـب وبالحواس الروحية للقلب"[1].

ويقول ترمنجهام تترجم كلمة إلهام عموماً إلى وحي، وهي فـي اسـتعمالهم ــ أي الصوفية ــ قريبة المعنى من الوحي الشخصي، رغم تقابلها مع كلمة وحـي وهـو الوحي النبوي البسيط الغير شخصي"[2].

الوحي عند غلاة الصوفية:ــ

تناول غلاة الصوفية الوحي بطريقين طريق يثبت الوحي إلا أنـه يجعلـه مـشاعاً ويساوي بين الأنبياء والأولياء فيه، وطريق سعى إلى إنكار الوحي.

ويعد الحكيم الترمذي أول من تكلم في الولاية ووحي الأولياء وصنف فيه، وقد عمد إلى وضع فروق وهمية بين وحي الأنبياء ووحي الأولياء يقول "الفرق بـين النبـوة والولاية، أن النبوة كلام ينفصل من الله وحياً، ومعه روح من الله فيقـضي الـوحي ويختم بالروح... والولاية لمن ولي الله حديثه، على طريق أخرى، فأوصله إليه فله الحديث، وينفصل ذلك الحديث من الله عز وجل على لسان الحق معه السكينة، تتلقاه السكينة التي في قلب المحدث فيقبله ويسكن إليه "[3] وقال "كما أن النبوة محروسـة بالوحي والروح، فكذلك الحديث محروس بالحق والسكينة، فالنبوة يأتي بها الـوحي، والروح قرينة، والحديث يأتي به الحق، والسكينة قرينة"[4].

ومما سبق يتضح عدم الاختلاف بين النبي والولي في الوحي، وإنما الاختلاف فـي المسميات فما الفرق بين الروح والسكينة، ولذا أحجم الترمذي عن ذكر الفروق في نفس هذه الأشياء لما سئل يقول "هيهات. أنت تحتاج إلى الصبر عن معرفة هذا،...

---

[1] الشيعة الاثنا عشرية ــ ص٢٩٢.

[2] الفرق الصوفية ــ ص٢٢٩.

[3] كتاب ختم الأولياء ــ الحكيم الترمذي ــ ص١٧٤.

[4] السابق ــ ص١٧٦.

فإن علم الأشياء عند سادات الأولياء المحدثين... وهو الحكمة العليا التي يقال لها حكمة الحكمة"[١].

وقال السهروردي المقتول، أن البدن يمثل عائقاً لانتقاش النفوس المعارف وقد جعل إمكانية الإطلاع على الغيب وارداً للناس عامة في المنام واليقظة، بل حتى للمصروعين والممرورين[٢] ونحوه[٣].

إلا أن السهروردي المقتول يجعل الوحي أمراً دائماً ومستمراً لا ينقطع أبداً يقول "للحكمة خميرة ما انقطعت عن العالم أبداً، والتلقي للأمر الغيبي قد يكون بقراءة من سطور، وقد يكون بسماع صوت من دون أن يُرى المخاطب وقد يكون المخاطبة، بصوت طيب أو مهيب، وقد يكون سببه همس، وقد يكون المخاطب يتراءى في صورة إما سماوية أو صورة سادة من السادات العلوية"[٤] بل أن السهروردي المقتول جعل للأموات طريقاً للوحي يقول "وقد يكون للنفوس الماضية تنبيهات"[٥].

والسهروردي المقتول لا يجعل فروقاً بين وحي النبي ووحي الولي أو الكامل، فالنص السابق، يمثل وحي الكامل التام وهو لا يختلف عما وصف به وحي الأنبياء يقول "وما يتلقى الأنبياء والأولياء وغيرهم من الأنبياء فإنها ترد عليهم في أسطر مكتوبة وقد ترد بسماع صوت... وقد يشاهدون صور الكاين، وقد يرون صوراً حسنه...." [٦].

وقال الغزالي "أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد"[٧].

---

[١] السابق ــ ص١٧٥.

[٢] الممرور, هو الذي غلبت عليه المرة وهي مزاج من أمزجة البدن, والمرة القوة وشده العقل. انظر لسان العرب ١٦٨/٥.

[٣] انظر كتاب المشارع والمطارحات ــ مجموعة الحكمة الإلهية ضمن السهروردي المقتول ــ ص٧٠.

[٤] السابق ــ ص٤٨٩.

[٥] السابق ــ نفس الصفحة.

[٦] كتاب حكمة الإشراق ــ مجموعة دوم مصنفات شيخ الإشراق ــ المجموعة الثانية ضمن السهروردي المقتول ــ ص١٢٨..

[٧] المنقذ من الضلال ــ ضمن التصوف الإسلامي شخصيات ونصوص ــ الدكتور عبدالحليم محمود ــ ص٢٩٩.

وإذا نفى الغزالي مشاهدة الملك في كتابه الآخر بقوله: الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد كيف ومن أين حصل، وإلى ما يطلع معه على السبب وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب، فالأول سمي نفثاً وهو يختص بالأولياء، والثاني وحياً ويختص بالأنبياء[١]. فإن الاختلاف عنده وهمي فقط يقول "يفارق الوحي الإلهام في مشاهدة الملك المفيد للعلم، فإن العلم إنما يحصل في قلوبنا بواسطة الملائكة" و"يفارقه من جهة زوال الحجاب"[٢] وقد ذكر الغزالي أنواع الحجب الخمسة وكيفية دفعها[٣].

وقد أنكر الشعراني على الغزالي هذا التفريق وذكر قول شيخه ابن عربي بقوله "الحق أن الكلام في الفرق بينهما إنما هو في كيفية ما ينزل به الملك لا في نزول الملك فإن الملك لا ينزل على الولي التابع إلا بالإتباع لنبيه وبإفهام ما جاء به... وسبب غلط الغزالي في منع تنزل الملك على الولي عدم الذوق..." [٤].

فقد قرر ابن عربي نزول الملك على الولي كما ينزل على النبي ولكن الاختلاف عنده "فيما ينزل به الملك لا في نزول الملك"[٥].

وابن عربي لا يقتصر على نزول الملك على الولي، بل إنه يذهب إلى أن "القرآن الكريم "لا يزال ينزل على قلوب العباد... وما كون النبي صلى الله عليه وسلم إذا جاءه جبريل بالقرآن بادر بقراءته قبل أن يقضي إليه وحيه وذلك لقوة كشفه فإنه يكشف على ما جاء به جبريل عليه السلام فيتلوه"[٦] بل أنه يجعل نزول القرآن على قلوب البشر من دون تعليم معلم وإن كان الرجل أعجمياً، وقد نسب ابن عربي إلى نفسه ذلك"[٧].

---

[١] انظر الإحياء ــ ٨٥٨/١.

[٢] إحياء ــ ٨٥٩/١.

[٣] انظر الإحياء ــ ٨٥٣/١.

[٤] اليواقيت والجواهر ــ ٣٣٢/٢.

[٥] الفتوحات المكية ــ ٣٠٨/٣.

[٦] رسائل ابن عربي ــ ٣٦٦/٢.

[٧] انظر السابق ــ ص٣٦٥/٢.

إلا أن ابن عربي في حقيقة أمره ينفي الوحي سواء كان للنبي أو للولي وذلك لعقيدته في وحدة الوجود ويقول "فأي صاحب كشف شاهد صورة تُلقِى إليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره، فمن شجرة نفسه جنى ثمرة علمه"[1].

ويقول:

فـــــلا تنظـــــر إلــــى الحـــق	وتعريـــــه عـــــن الخلـــق
فـــــلا تفنــــــى ولا تبقــــــى	ولا تُفنــــــى ولا تبقــــــى
ولا يلقـــــى عليـــــك الــــوحي	فـــــي غيـــــر ولا تلقـــــى[2]

وجعل نزول الملك على النبي ورؤية النبي للملك خيال يقول "لقد بلغ من قوة الخيال أن كان حبي يجسد له محبوبي من خارج لعيني كما كان يتجسد جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم[3] ، فلا أقدر أنظر إليه، ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه"[4].
وقال أيضاً "هذه الحكمة النورانية انبساط نورها على حضرة الخيال، وهو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية، تقول عائشة رضي الله عنها "أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة" وكل ما من هذا القبيل، فهو المسمى عالم الخيال"[5].

---

[1] فصوص الحكم ــ ٦٦/١.

[2] السابق ــ ٩٣/١.

[3] صحيح البخاري-كتاب بدء الوحي-٤/١-حديث رقم (٣).

[4] الفتوحات المكية ــ ٤٢٩/٢.

[5] فصوص الحكم ــ ٩٩/١.

تعقيب ورد:-

الوحي:

يطلق الوحي على عدة معاني منها الكتاب، والإشارة، والكتابة والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك ليعمله وحي إليه الكلام، ومنه الرؤى الصادقة والنفث في الروح، وإلقاء الملك، ثم غلب استعمال الوحي فيما يلقى إلى الأنبياء من عند الله تعالى"[1].

والوحي من معناه الإلقاء إلى الغير على وجه خفي فإن هناك نوعين من الوحي أخبرنا الله تعالى عنها في القرآن اختلفا في المصدر والوسيلة والهدف والحقيقة وإن اشتركا في لفظ الوحي قال تعالى: (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ) [النساء : ١٦٣] فهذا وحي الرحمن، وأما الوحي الآخر فهو وحي الشيطان، قال تعالى: (وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ) [الأنعام : ١٢١].

وليس كل من أوحي إليه الوحي العام يكون نبياً فإنه قد يوحى إلى غير الناس فأوحى الله تعالى إلى السماء (وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا) [فصلت : ١٢]، وأوحى إلى الأرض (يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا) ([الزلزلة: ٤-٥]، وأوحى الله تعالى إلى الحيوان قال تعالى: (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ) [النحل : ٦٨] وأوحى إلى الأفراد من البشر (وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُواْ بِي وَبِرَسُولِي) [المائدة : ١١١] وأوحى سبحانه إلى النساء قال تعالى: (وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ)[القصص : ٧].

وأوحى سبحانه وتعالى إلى الأنبياء والأولياء المؤمنين (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً) [الشورى : ٥١] فهو يتناول وحي الأنبياء وغيرهم، كالمحدثين الملهمين[2] وهناك الوحي الخاص بالأنبياء والرسل قال تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ

---

[1] انظر الترجمان والدليل لآيات التنزيل ــ الشيخ المختار الشنقيطي ــ ص٨٧١-٨٧٢ ــ وانظر الوحي المحمدي ــ محمد رشيد رضا ــ ص١١١.

[2] انظر النبوات ــ ابن تيمية ــ ص٢٧٣.

رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَواْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ) [يوسف : ١٠٩].

المعتدلون من المتصوفة يؤمنون بوحي الله تعالى إلى الأنبياء ولم يعارضوه، إلا أن الفلاسفة منهم كابن عربي وابن الفارض وابن سبعين والسهروردي المقتول، مزجوا معنى الوحي والنبوة بما لدى الفلاسفة ومن ثم خرجوا به عن الفلاسفة إذ قالوا بوحدة الوجود فلا وحي ولا موحي ولا موحى إليه إذ ما ثم إلا واحد.

وغلاة الصوفية خرجت بمعنى الوحي الخاص بالأنبياء إلى معنى عام يشمل جميع أوليائهم وشيوخهم وهنا خالفوا الأمة إذ قالوا بجواز نزول الوحي عليهم ومن ثم نزول التشريع الخاص بالموحى إليه فقط دون غيره كما قالوا بالحفظ للولي من الخطأ.

وقد ثبت الوحي إلى المحدث بالنص من السنة إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم [قد كان في الأمم من قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي أحد فعمر منهم][1] وقال [جعل الله الحق على لسان عمر وقلبه][2].

والوحي والإلهام للولي أو المحدث يأتي أنواع "بأن يعلم مالا يعلم غيره وحياً وإلهاماً، أو إنزال علم ضروري، أو فراسة صادقة، وسمى كشفاً ومشاهدات ومخاطبات"[3].

لذا سميت أنواع الإلهامات وحياً تشبيهاً بالوحي إلى النبي، وذلك لأن أصل الوحي السر والإخفاء[4].

"الإلهام خفي غامض يدعيه المحق والمبطل"[5]، وعليه كان المحدثون الملهمون المخاطبون يوحي إليهم بحديث هو خطاب وإلهام، وليسوا بأنبياء معصومين مصدقين في كل ما يقع لهم فإنه قد يوسوس لهم الشيطان بأشياء لا تكون من إيحاء

---

(١) سبق تخريجه

(٢) سنن أبي داود ــ ١٣٨/٣ ــ حديث رقم (٢٩٦١) ــ وسنن الترمذي ــ ٦١٧/٥ ــ حديث رقم (٣٦٨٢)

(٣) مجموع الرسائل والمسائل ــ ابن تيمية ــ ١٥٤/٥.

(٤) كتاب الشفاء ــ القاضي عياض ــ ١٩٣/١.

(٥) أعلام النبوة ــ الماوردي ــ ص٣٨.

الرب بل من إيحاء الشيطان، وإنما يحصل الفرقان بما جاءت به الأنبياء فهم الـذين يفرقون بين وحي الرحمن ووحي الشيطان"[١].

وهنا وقع العديد منهم كالحكيم الترمذي ومن نحى نحوه في الاعتقاد بعصمة الـولي، وأن المحدث أو الولي لا يقع في الخطأ لأنه محفوظ، وهذا باطل مخـالف للسنة والإجماع، فقد اتفق المسلمون على أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويتـرك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فالمحدث يقع له صواب وخطأ والكتاب والسنة تميز صوابه من خطئه، وبهذا صار جميع الأولياء مفتقرين إلى الكتاب والسنة[٢].

ولذا كان أول محدث من الأمة واقفا عند كتاب الله وسنه رسوله يعرض ما يجـده عليها فإن وافقها قبله وإن خالفها رجع، بل أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو المحدث دون مرتبة الصديق رضي الله عنه حيث كان الصديق يبين له أشياء تخالف ما يقع له كيوم موت النبي صلى الله عليه وسلم ويوم قتال مانعي الزكاة، وكان عمر يشاور الصحابة ويرجع إلى قولهم تارة ويرجعون إليه تارة، وكان يأخذ بعض السنة عمن هو دونه في قضايا متعددة فإذا كان هذا إمام المحدثين فكل ذي قلب يحدثه قلبه عن ربه إلى يوم القيامة هو دون عمر فليس فيهم معصوم بل الخطأ يجـوز علـيهم كلهم[٣].

أما الفلاسفة منهم فإن تأثير الفلسفة كان ظاهراً في معنى الوحي، إذ يذهب الغزالـي ومن قبله السهروردي المقتول إلى الربط بين الأحلام ومـا يحـدث للمـصروعين والممرورين من معرفة الغيب وبين النبوة ويترتب عليه بأن ما يراه الأنبيـاء لـيس شيئاً حقيقياً دائماً[٤] بل قد يرون أحياناً مثالاً للحقيقة فالغزالي في مشكاة الأنـوار لا يكاد يخالف السهروردي المقتول، يقول شيخ الإسلام عن الأحـلام والنبـوة عنـد الغزالي "يتضمن أصلين فاسدين ليسا من أصول المسلمين بل من أصول الفلاسـفة الضالة وهي أن ما تميز به نبينا وغيره من الأنبياء من أنوار الغيب إنما هـي مـن

---

[١] انظر النبوات ـ ابن تيمية ـ ٢٧٣ ـ وانظر مجموعة الرسائل والمسائل ـ ابن تيمية ـ ٧٢/٤.

[٢] انظر مجموعة الرسائل والمسائل ـ ٧١/٤.

[٣] انظر مجموعة الرسائل والمسائل ـ ابن تيمية ـ ٧١/٤.

[٤] انظر شفاء السائل ـ ابن خلدون ـ ٨٣.

جنس المنامات التي يراها الناس... والثاني من الأصلين الفاسدين كون روح العبد تطالع اللوح المحفوظ فإن هذا هو قول المتفلسفة القرامطة إن اللوح المحفوظ هو العقل الفعال أو النفس الكلية، وأن حوادث الوجود منتقشة فيه فإن اتصلت به النفس الناطقة فاضت عليها"[١].

وهم مع هذا يجعلون الملائكة أعراضاً تقوم بالنفس ليست أعياناً قائمة بنفسها حية ناطقة وهذا خلاف ما أخبرت به الرسل، وجعلوا كلام الله تعالى ما يفيض على نفس النبي من غير أن يثبتوا لله تعالى كلاماً خارجاً عما في نفس النبي[٢] وعلى العموم فلا فرق عندهم بين الفيض على نفس النبي وسائر النفوس إلا من جهة كونها أصفى وأكمل[٣] "فلا فرق في ذلك بين الناظر والمستدل والمفرغ قلبه إذ العلوم تنزل على القلوب من النفس الكلية"[٤] وعليه يكون القرآن كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا حقيقة قول الوليد الذي قال في القرآن (إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا قَوۡلُ ٱلۡبَشَرِ) [المدّثر : ٢٥].

أما الفلاسفة الملاحدة أمثال ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين، فإن مذهبهم في الوحي أن كل ما في الوجود من كلام فهو كلامه[٥]. إذ ما ثم عندهم إلا واحد وهم يجعلون هذا الواحد أنفسهم.

قال ابن الفارض في نظم السلوك:

فألقيت ما ألقيت عني صادراً إلى ومني وارداً بمزيدتي[٦]

ومن ذلك إدعاؤهم الوحي وأنهم يأخذون من حيث يأخذ النبي، قال ابن تيمية "هؤلاء كتبوا النفاق والإلحاد بأيديهم وزعموا أنها من عند الله تارة، وأنهم يأخذون من حيث يأخذ الملك الذي يوحي به إلى النبي فيكون فوق النبي بدرجة، وتارة يزعمون أنهم يأخذون من حيث يأخذ الله فيكون أحدهم في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به وهذا من

---

[١] بغية المرتاد ــ ابن تيمية ــ ص٩٢-٩٧ ــ وانظر التسعينية ــ ابن تيمية ــ ٢٧٤/١.

[٢] انظر بغية المرتاد ــ ص٤٠.

[٣] انظر بغية المرتاد ــ ابن تيمية ــ ص٤٠ ــ وانظر شفاء السائل ــ ابن خلدون ــ ص٨٣.

[٤] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ابن تيمية ــ ٢٥٥/٥.

[٥] انظر العقيدة الأصفهانية ــ ابن تيمية ــ ص١٦٢.

[٦] ديوان ابن الفارض ــ ص٦١.

أبلغ الكذب على الله ورسوله، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ﴾ [الأنعام : ٩٣] [(١)].

قال القاضي عياض[(٢)] "من ادعى أنه يوحى إليه وإن لم يدع النبوة، وأنه يصعد إلى السماء ويدخل الجنة ويأكل من ثمارها، ويعانق الحور العين، فهؤلاء كلهم كفار مكذبون للنبي صلى الله عليه وسلم لأنه أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه خاتم النبيين"[(٣)].

و فلاسفة غلاة الصوفية كالسهروردي المقتول والغزالي قالوا بانتقاش العلوم والمعارف من العقل الفعال من النفس الفلكية كما قال بذلك من قبلهم من الفلاسفة كابن سينا والفارابي نقشاً على وجه كلي ويوازي هذا العالم العلوي المستفيض بالحقائق والمعارف عالم نفسي داخل الإنسان، ذلك أن النفس البشرية ركبت على عدد من القوى المتنوعة تمكن الإنسان من اكتساب المعارف والتصدي للحقائق بطرق الارتياض والتعرض للفيض وهذه القوى هي القوة القدسية للفيلسوف، وهي القوة المتخيلة للنبي[(٤)].

تمثل نظرية الفيض بداية الانطلاق عند ابن عربي وابن سبعين وابن الفارض وغيرهم نحو وحدة الوجود وإنكار الوحي كما أنكر الوجود أصلاً فلا وجود إلا لذات واحدة وما يتراءى من الأشكال والصور فهو تعدد الصورة الواحدة.

والفلاسفة تقيم الوحي على أساس الخيال فالملك هو الخيال الذي يتشكل في نفس النبي[(٥)]وأنه شيء داخل النفس حتى قال ابن عربي "بلغ بي الخيال أن حبي يجسد لي

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٥٠/٤ ــ وانظر بغية المرتاد ــ ص١٨٣.

(٢) عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي أبو الفضل، عالم المغرب، وإمام أهل الحديث في وقته، كان من أعلم الناس بكلام العرب وأنسابهم وأيامهم، توفي سنة (٥٤٤هــ).
انظر وفيات الأعيان: ٢٣٠/٢ ــ وانظر الأعلام: ٩٩/٥.

(٣) كتاب الشفاء ــ القاضي عياض ــ ٢٣٨/٢.

(٤) انظر النجاة ــ ابن سينا ــ ص١٦٧-١٦٨ ــ وانظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا ــ ص٨٦٢ ــ وانظر في الفلسفة الإسلامية ــ إبراهيم مدكور ــ ص٩٩.

(٥) انظر مجموعة الفتاوى ــ ١٣٠/١١.

محبوبي من خارج لعيني، كما كان يتجسد جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم"[١].

وواقع حاله أن لا وحي ولا موحي ولا موحى إليه، فما ثم إلا واحد، إذ ينكر ابن عربي الثنائية في الوحي فالأخبار التي يأتي بها الرسول والتشريعات ليست شيئاً خارجاً عن نفسه أو ليست شيئاً غير نفسه[٢].

يقول الدكتور إبراهيم هلال عن هذه المذاهب إشراقية وفلسفية أو وحدة وجود من الوحي "إن هذا إنكار لمظاهر الرسالة والوحي، تلك المظاهر التي تثبت تاريخياً ودينياً محاولين تأويل الديانات الموحى بها إلى تأويلات يمسخها إلى مقامات صوفية كتأويلهم حديث الله تعالى لموسى ــ عليه السلام ــ في ذلك المكان المقدس[٣] على أنه مرور بمقامات وأدوار تشبه مقامات الصوفية، وإن ذلك كان رحلة خيالية من موسى عليه السلام"[٤].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "إن الملك عندهم ــ أي ابن عربي وابن سبعين ــ هو الخيال الذي في نفسه وهو جبريل عندهم وذلك الخيال تابع للعقل فالنبي عندهم يأخذ عن هذا الخيال الذي يسمعه من الصوت في نفسه، ولهذا يقولون أن موسى كلم من سماء عقله، والصوت الذي سمعه كان في نفسه لا في الخارج"[٥].

وقد وصف الله تعالى ملائكته بصفات حقيقية قال تعالى (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ * وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِّن دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ) [الأنبياء: ٢٦-٢٩]. وقال تعالى: (جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ) [فاطر : ١].

---

[١] الفتوحات المكية ــ ٤٢٩/٢.

[٢] انظر التعليقات على الفصوص ــ الدكتور أبو العلاء عفيفي ــ ص٩٤/٢ ــ وانظر التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ــ الدكتور إبراهيم هلال ــ ص٢٠٥.

[٣] انظر رد شيخ الإسلام ابن تيمية في بغية المرتاد ــ ص١٣١.

[٤] التصوف الإسلامي ــ ص٢٤٥.

[٥] النبوات ــ ص٢٨٠.

وعن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم "إنما هو جبريل لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين "[١] وكان يأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم في صورة رجل[٢]، وصورة دحية الكلبي[٣].

وإنكار الملائكة إنكار لأصول الدين بأن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، قال تعالى: (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ) [البقرة : ٢٨٥].

وما يدعيه غلاة الصوفية من نزول الوحي عليهم ومخاطبة الملائكة لهم وأنهم يرونهم فهذا حق إذا تأتيهم أرواح تخاطبهم وتتمثل لهم، وهي جن وشياطين فيظنونها ملائكة، ولذا لما زعم المختار بن أبي عبيد[٤] أنه ينزل عليه قيل ذلك لابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم فقالا صدق قال تعالى: (هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ) ([الشعراء: ٢٢١-٢٢٢]، وقال تعالى: (وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ) [الأنعام : ١٢١].

ومما يدل على أن ما يرونه لهم أنما هو شيطان أن ما تتضمنه مصنفاتهم كالفتوحات، والفصوص وبد العارف، ورسائل ابن سبعين وحكمة الإشراق مناقضة للرسل صلوات الله عليهم، إذ مدحوا أقوام أنزل الله بهم العذاب كقوم نوح وهود وفرعون، وانتقصوا أنبياء الله ورسله كنوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام[٥].

---

[١] صحيح مسلم ــ كتاب الإيمان ــ ١٥٩/١-(١٧٧) ــ سنن الترمذي ــ ٢٦٢/٥ ــ حديث رقم (٣٠٦٨)

[٢] صحيح مسلم ــ كتاب الإيمان ــ ٣٦/١ ــ حديث رقم (٨) ــ سنن أبي داود ــ ٢٢٣/٤ ــ حديث رقم (٤٦٩٥).

[٣] المستدرك على الصحيحين ــ ٣٧/٣ ــ حديث رقم (٤٣٣٢) ــ مسند الإمام أحمد ــ ١٤١/٦ ــ حديث رقم (٢٥١٤٠).

[٤] المختار بن أبي عبيد بن مسعود بن عمرو الثقفي ولد المختار عام الهجرة وليست له صحبة ولا رواية، كان معدوداً من أهل الفضل والخير يتراءى بذلك ويكتم الفسق، كان خارجياً، ثم صار زبيرياً ثم صار رافضياً، قتل سنة (٦٧هـ).

انظر فوات الوفيات: ١٢٣/٤ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٢٩٣/٤.

[٥] انظر مجموعة الفتاوى ــ ١٣٣/١١.

ثانياً: موقف المستشرقين من النبوة عند غلاة الصوفية:ـــ

١ - النبوة والولاية:

ارتبطت الولاية عند غلاة الصوفية في معانيها ومظاهرها بالمعنى الحقيقي للنبـــوة، وإذا كان الاختلاف في الاسم فإن النبوة الشرعية والتي ختمت بمحمد صلى الله عليه وسلم، قد شاعت وامتدت بعده عليه الصلاة والسلام إلى أفراد عديدين وصفوا أنفسهم بأوصاف الأنبياء وادعوا لأنفسهم النبوة، وإنما باسم جديد هو الولاية.

ولم تكن هذه الفكرة لتتوارى خلف المسميات التي أطلقها غلاة الـــصوفية، أو تلـــك التمحلات خاصة في تقديرهم لتفوق الولي على النبي، وتجـــاوز وشـــمول الولايـــة ومحدودية النبوة وجزئيتها لم تكن لتخفى على قارئ فضلاً عن الباحث في علومهم.

وقد أدرك المستشرقون هذه الحقيقة بجلاء، فأثارت هذه الأفكار في نفوســـهم مـــن إعجاب وامتلاء كما هو الحال عند ماسينيون وهنري كوربان أو إعجـــاب مـــبطن متواري كما هو عند نكلسون، وأما موقفاً مبرراً كما هو عند ترمنجهام.

يقول نكلسون "يعتقد الصوفية بأزلية النور المحمدي الذي يظهر في جميـــع صـــور الأنبياء ثم ظهر أخيراً في صورة الرسول محمد، هذا الظهور لم ينته بموت محمـــد (صلى الله عليه وسلم) عند الصوفية فإنهم يعتقدون أنه هو الذي لا يزال يظهر فـــي صور الأولياء الذين يقتبسون من نوره"[١].

وهذا المعنى هو الظاهر في رسائل ابن عربي والجيلي وغيـــرهم، إلا أن بعـــض المستشرقين قد جعلوا معنى الولاية عند غلاة الصوفية هي ذاتها عند الاثني عشرية، والتي تعني تفوق الولاية على النبوة، وشمولية الولاية للنبوة.

يقول ترمنجهام "النبوة تختص داخل الولاية، والمذهب الصوفي الداخلي مثـــل ذلـــك الذي يعتنقه الشيعة هو أن الولاية تتفوق على النبوة كوظيفة، في أن الأخيرة ســـلبية متناهية؛ بينما الولاية إيجابية دائماً ومستمرة"[٢].

---

[١] في التصوف الإسلامي ــ ص١٦١.

[٢] الفرق الصوفية ــ ص٢٤٨ بتصرف يسير.

ويقول ماسينيون عن مكانة سلمان الفارسي رضي الله عنه والغلو فيه عند غلاة الشيعة "يرفع سلمان فوق النبي والأئمة، كما رفع الخضر فوق موسى في سورة الكهف، ففوق النبوة هناك الولاية، وباستطاعة رفاق سلمان من التابعين الوصول إليها"[١].

ويقول هنري كوربان "أن النقطة الختامية لدائرة النبوة تتطابق مع النقطة الأولية في دائرة جديدة هي دائرة الولاية... وكلمة ولاية تعبر عن أهلية أولئك الذين لم يُعْد بعد من أنبياء وقد سمو محبي الله، وهبتهم اللدنية الروحية تلقين محبيهم معنى وحي النبوة الحقيقي، وفي الإقرار الشيعي ترجع صفة الأولياء إلى الاثني عشر إماماً، وبالتفرق إلى مؤيديهم في حين أن الصوفية السنية تعمم الاستعمال"[٢].

ويقول ترمنجهام "بعض الصوفية اعتقدوا أن الولاية قد خلفت دائرة النبوة لأن الأخيرة كانت طرازاً مزيداً خاصاً قابلاً متنبهاً للاتصال بالله، فيما الولاية استقرار وإدامة الحركة لا نهائية"[٣] ويبرر ترمنجهام هذا الرأي بقوله "لا يعنى هذا تقليلاً من مكانة الأنبياء المبلغين للرسالات بالنسبة للأولياء، طالما أن كل رسول هو أيضاً ولي"[٤].

وينقل كوربان عن تور أندريه في كتابه حياة محمد قوله "إن علم النبوة في الحكمة الصوفية يبدو كتحويل لشخصية النبي بالذات"[٥].

ويقول بلاثيوس "إن المشابهات الدقيقة المشتركة بين النبوة والولاية واضحة، فهم يتفقون أي الأنبياء والأولياء في الوحي الإلهي والمعجزة والنبوة، ويختلفون في طبيعة الوحي الذي يتلقاه كل لتكميل الذات والغير فالولي يتلقاه كله من النبي الذي يستلهمه"[٦].

---

(١) آلام الحلاج ــ ص٢٧٤.

(٢) الشيعة الاثنا عشرية ــ ص٦١ بتصرف يسير.

(٣) الفرق الصوفية ــ ص٢٤٦.

(٤) السابق ــ ص٢٤٧.

(٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٧٣.

(٦) ابن عربي ــ ص٢٥٤.

ولقد حاول كوربان جاهداً أن يبحث عن مسوغات لما تطاول بـــه غـــلاة الـــصوفية والشيعة الاثني عشرية على جناب النبوة إلا أنه صرح أن الاختلاف ما هو إلا فـــي المسميات يقول "ما أن ظهر النبي المشرع الذي كان خاتم الأنبياء، لأنه لم يعد هناك ما يدعو إلى شريعة جديدة يكون من المستحيل الكلام بعد عن أنبياء، حتـــى غيـــر شرعيين... فلم يعد ممكناً بعد النبي الأخير إلا استعمال عبارة الولاية، ولكن العبارة تدل على هبة لدينة توجد منذ بداية حقبة النبوة. وبعد انتهاء هذه الحقبة، ولأنه لم يعد يبقى من أنبياء تظهر الولاية عندئذ كتركة روحية"[١].

٢- مكانة الولاية:

يحتل الترمذي عند المستشرقين المكانة الأولى في بذور وإنشاء فكرة الولايـــة فـــي الفكر الصوفي.

يقول أربري "لا تقل مكانة الحكيم الترمذي عن المحاسبي والجنيد والحـــلاج، فـــي مناهجهم وأساليبهم في بناء التصوف الإسلامي، وفي كتابه ختم الولاية ناقش فيه أن الولي الصوفي له نفس الروح التي للنبي. وأصبح الترمذي فيما بعد الأساس لنظرية ابن عربي في الولاية والنبوة"[٢].

ويقول كوربان عن الترمذي "تشمل الولاية في رأي الترمـــذي مجموعـــة الأنبيـــاء بالإضافة إلى مجموع المؤمنين عموماً... وكان الترمذي يقول بأن الولاية في ذاتهـــا هي مرتبة أسمى من مرتبة النبوة لأنها دائمة وليست مرتبطة للحظة من الزمن كما هو الحال مع النبوة، وفي حين أن دور النبوة يكتمل تاريخياً بقدوم آخر نبي فإن دور الولاية يشير إلى نهاية الأزمنة نتيجة لوجود الأولياء"[٣].

ويمزج ماسينيون بين الولاية والنبوة بل يغلب الولاية في حالة الحلاج علـــى نبـــوة الأنبياء عليهم السلام يقول "النبوة هي البلاغ الملائكي إلى الطبيعة الإنسانية بالإتمام الخارق للطبيعة الإنسانية لغائيتها، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بنوع مـــن الإهـــلاك

---

[١] الشيعة الاثنا عشرية ـــ ص٢٥٠.

[٢] Sufism, P.61.

[٣] تاريخ الفلسفة الإسلامية ـــ ص٢٩٤.

الظاهر الإهلاك للمعبد البدني، وتخليص النية الروحية والغاية من العبادة في النفس"[١].

وماسينيون يشير إلى مقولة الحلاج (أنا الحق) [٢] وأشعاره:

أقتلوني يا ثقاتي إن في قتلي حياتي[٣]

ويقول ماسينيون عن انطلاقات الحلاج في معاني الولاية وتجاوزها الحدود، يقول "قدم الحلاج في دعوته الأخيرة كراماته على أنها معجزات، أي أفعال مباشرة من الله، وإشارات عن مهمة إلهية كما كان أمر الأنبياء، وليس ككرامات عادية، كمنة فردية خاصة يمنحنها الله في هدوء إلى أوليائه... لقد خرج الحلاج هنا مبدأ التمايز الجوهري بين الأولياء والأنبياء"[٤].

ويقول كوربان عن السهروردي المقتول في النبوة "قطب الأقطاب بالمعنى الشيعي هو الإمام، ووجوده يفترض فكرة الغيبة الشيعية، ويفترض معها فكرة دور الولاية الذي يلي دور النبوة بعد خاتم النبيين، هذه الولاية ليس سوى اسم النبوة الباطنية الباقية في الإسلام"[٥].

ويشرح كوربان ويفصل فيه أكثر في كتابه الثاني يقول "هذه الحالة الروحية الأعلى من الرسالة النبوية التشريعية ــ أي الولاية عند الشيعي والصوفي ــ والتي تكيف هذه الرسالة التي هي ولاية الرسول، والتي تكون فيه مرجع مهمته النبوية ورسالته، هذه الحالة ليس من شأن النبي أن يظهرها إذ أن الإظهار الشخصي للولاية إلى العالم الدنيوي المنظور هو هذا المقصور شخصياً على الإمام"[٦].

وما اتسمت به رسائل السهروردي المقتول ظهر جلياً عند ابن عربي يقول هانز شيدر "لقد خطا ابن عربي خطوة حاسمة فيما فكّ فكرة الإنسان الكامل من القيد العيني بالنبي، وعن هذا الطريق أمكنه أن يضعها نظرة عامة جداً على قمة

---

[١] الإنسان الكامل وطبيعته النشورية ــ صمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص١١١.

[٢] انظر كتاب أخبار الحلاج ــ ص١٠٤.

[٣] انظر ديوان الحلاج ــ ص٢٩.

[٤] آلام الحلاج ــ ص٢٦٨.

[٥] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٣٦.

[٦] الشيعة الاثنا عشرية ــ ص٢٩٢.

مذهبه... الإنسان (الكامل) هو حلقة الوصول المتوسطة بين الله والعالم وهو على هذا النحو بمثابة خليفة عند الله بعد النبي تتجلى فيه الإلوهية، أو يستمر تجليه خلال العصور بعد النبي في الولي خصوصاً... هذا القطب يمثل الوحي الإلهي في كل جيل"[١].

أما جولد تسيهر فهو يجعل من مؤلفات ابن عربي مخلبا يخمش به وجه المسلمين، ويعيب بأقواله عليهم و كأنه يتشفى بذلك ففي النبوة والولاية يقول "كتب ابن عربي غاصة بالتحويم، والانطلاق، فهو يعد نفسه كما يبدو ملهماً مزوداً بحكمة نبوية عميقة، بل هو يتجاسر، وليس ذلك جرأة هينة في المحيط الإسلامي، على هذا الإدعاء "خضنا بحراً وقفت الأنبياء بساحله" وهو يتطلب لنفسه مرتبة ختم الولاية وهذا يتضمن فكرة الإشراق الغنوصية التي تكمل عمل الرسالة وتأثيرها"[٢].

ويقول ترمنجهام "إن التصوف لم يتوافق تماماً داخل التركيب النبوي الإسلامي، ولكن سمح له بوجود مواز له"[٣].

٣- مكانة النبي:

وجد المستشرقون من غلاة الصوفية عناية بالنبي ومكانته حيث أحتل النبي في الفكر الصوفي مكانة مميزة، ومغايرة لما هو عليه في كتاب الله وسنة رسوله، حيث ارتفعت مكانة النبي إلى مرتبة عالية حتى وصلت إلى جناب الإلهية، وهم لا يقصدون بذلك النبي المرسل المشرع وإنما معنى أسطوري خرافي وجد منذ الأزل، أو تقريب صورته من الأفكار النصرانية أو الفارسية القديمة.

يقول نكلسون "النور المحمدي عند الصوفية، هو الروح الإلهي الذي نفخ الله منه في آدم، أو هو شيء أشبه بالعقل (Nous) الذي قال به أفلاطون وعده أو الفيوضات التي صدرت عن الواحد الحق أو أشبه بالكلمة الإلهية التي ذكر بعض الغنوصيين

---

[١] نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين ــ ضمن الإنسان الكامل ــ ص٦٦.

[٢] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٤٠ وما بعدها.

[٣] الفرق الصوفية ــ ص٢٢٧.

المسيحيين أنها تظهر بصورة الأنبياء وأنها مصدر الوحي... وهو مبدأ الحياة ومركزها في العالم فهو بهذا المعنى روح كل شيء وحياته"[١].

أما آدم متز فإنه يرجعه إلى الوثنية الجاهلية قبل الإسلام، يقول "إن المذهب الصوفي أنشأ اعتقاداً كان له قوة كبيرة جداً من الناحية الدينية، لأنه كان يشبع حاجة للتقديس موجودة قبل عهد الإسلام، فقد رفع هذا الاعتقاد محمداً إلى درجة فوق درجة الإنسان حتى أوشك أن يرفعه إلى درجة الإلوهية"[٢].

أما كوربان فإنه يكتفي بصب التصوف في العقائد الشيعية، أو على وجه الدقة بإرجاع التصوف إلى الاثني عشرية، يقول "إن علم النبوة في الحكمة الإلهية الصوفية تبدو كتحويل لشخصية النبي بالذات، وتلك مسائل أسسها علم الإمامة ولكنها حذفت مع كل ما من شأنه أن يسيء إلى الشعور السني"[٣].

يقول تور أندرية "لعل هذه الصفات التي وصف بها الصوفية النبي تصور المثال الأخلاقي الأعلى عند الشرقيين، وهو مثال من الأخلاقية يظهر أنه كان متأثراً إلى حد كبير بأخلاق المسيح الشخصية... والظاهر أن الأخلاق عند الصوفية أقرب إلى الأخلاق المبسوطة في "موعظة الجبل" في الإنجيل من أي مذهب أخلاقي آخر نعرفه"[٤].

ويقول نكلسون "في الطوق عقد مماثلة لطيفة بين المذهبين، الصوفي والمسيحي، فالتعابير التي تنسب إلى مؤسس الإسلام هي بعينها التي نسبها للمسيح القديس يوحنا والقديس بولص وعلماء اللاهوت المتأخرون من متصوفة المسيحيين"[٥].

ويقول بلاثيوس "نسب الصوفية إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) آراء موغلة في الروحانية العالية، مستمدة من الرهبانية المسيحية وعبادات ومجاهدات في التعبد والفضيلة غريبة عن الإسلام الأصلي"[١].

---

(١) في التصوف الإسلامي ــ ص١٥٩.

(٢) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ــ ٣٧/٢.

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٨٥.

(٤) شخصية محمد ــ ص٢٢٧ ــ باللغة الألمانية ــ نقلاً عن التصوف الإسلامي ــ نكلسون ــ ص١٦٨.

(٥) الصوفية في الإسلام ــ ص٨٢ ــ وانظر في التصوف الإسلامي ــ ص١٤٥ ــ وانظر ابن عربي ــ أسين بلاثيوس ــ ص٢٥٨.

ويرجح هاملتن جب هذا الانفلات في تقديس شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم إلى أمور، يقول "ساهم عنصران في توسيع النظرة الصوفية إلى شخص النبي:

١- الخيال الديني: والذي يتوق إلى نوع من الرمز يسمح له بأن يطلق العنان لغرائز حبه وإيمانه... هذه الغرائز بوقوفها في وجه تحديد العقيدة داخل نظام لاهوتي دقيق هي التي سعت ووجدت مخرجاً روحياً في تقديس محمد رفيق الصداقة والمحبة.
٢- الباعث الآخر لهذا التقديس هو رد الفعل ضد الافتراءات التي أشاعها المسيحيون ضد محمد"[٢].

أما بلاثيوس فإنه يجعل هذا التقديس لشخصية الرسول صلى الله عليه وسلم وسيلة مسوغة لهم للاتحاد. ويقول "محمد هو النور الإلهي وهو الإنسان الكامل الوسيط للطف الإلهي للناس كافة وللأولياء بخاصة بل ينبوعاً للطف والحياة الصوفية وبواسطة النبي يصل العبد إلى مقام الوصول والاتحاد ويدخل في السلسلة السرمدية لتجليات النور الإلهي ويصبح إنساناً كاملاً مثل آدم، وعيسى، ومحمد"[٣].

ويبين نكلسون أن الوسيلة في ذلك الاتحاد تبدأ مما يسميه غلاة الصوفية بالمحبة، يقول "صور الصوفية الصلة بين الله ومحمد بصورة اعتبروه روح الله والعقل الكلي ونحو ذلك فسهل عليهم الكلام في حبه وتقديسه"[٤].

ويعلق على ما كتبه الغزالي في بعض كتبه، فيقول عن النبوة في المنقذ من الضلال "إنه تصور ــ أي الغزالي ــ النبي لا باعتباره المرجع الأعلى في مسائل الدين والأخلاق فحسب، بل باعتباره مصدر الحياة الدينية الروحية، ومنبع النور الفائض على تلك الحياة"[٥].

---

[١] ابن عربي ــ ص٢٥٦.

[٢] الاتجاهات الحديثة ــ ص١٠٦.

[٣] ابن عربي ــ ص٢٥٨.

[٤] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٦٧.

[٥] السابق ــ ص١٤٥.

ويقول عن كتابه مشكاة الأنوار "يذكر موجوداً يسميه المطاع، ويعتبره خليفة الله المدبر الأعلى للعالم، ويقول إن نسبته إلى الوجود الحق (الله) كنسبة الشمس إلى النور المحض"[١] ثم يعقب بعد عدة افتراضات "أميل إلى الاعتقاد بأن نظرية الغزالي في المطاع تتفق مع نظريات المتأخرين من الصوفية، وأن المطاع مثل الصورة المثالية التي يسمونها الحقيقة المحمدية، أو الروح المحمدي أو الإنسان السماوي، الذي خلقه الله على صورته"[٢].

وقد ذكر بعض المستشرقين تلك المخالفات وقارنوها بما عليه الرعيل الأول يقول آدم متز "كان المسلمون الأولون مقتصدين في النبي؛ فحكي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه دخل على حبيبه وهاديه النبي صلى الله عليه وسلم وهو مسجي، ثم بكى وقال: بأبي أنت وأمي يا بني الله، لا يجمع الله عليك موتتين، أما الموتة التي كتبت عليك فقد متّها"[٣].

ويقول نكلسون "إذا بحثنا في شخصية محمد في ضوء ما ورد عنه في القرآن من آيات، وما أثر عنه من الحديث في الصدر الأول، وجدنا الفرق شاسعاً بين الصورة التي صور بها في ذلك العهد، وبين الصورة التي صوّر بها الصوفية أولياءهم، أو تلك الصورة التي صور بها الشيعة إمامهم المعصوم... وقد تغيرت فكرة المسلمين عن شخصية الرسول تغييراً يتفق ومقتضيات الشعور الديني وتطوره"[٤]. هذا الكلام يتضمن التعدي, وغياب الموضوعية, وتغليب الشاذ المنحرف على الحقيقة, وما ذلك إلا إشارة صريحة إلى أن الدين الإسلامي قد طاله التحريف والتبديل, كما طال غيرة من الأديان الأخرى.

فإذا استغرق نكلسون في صوفيته وبرر أقوال غلاة الصوفية في شخص الرسول عليه الصلاة والسلام، أو أوليائهم بقوله "ليست لغة إلحاد وغطرسة؛ ولكنها في

---

[١] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٤٦.

[٢] السابق ــ ص١٤٨.

[٣] الحضارة الإسلامية ــ ٣٧/٢.

[٤] في التصوف الإسلامي ــ ص١٥٨-١٥٩.

الحقيقة لغة أناس أرادوا أن يصفوا الله فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه هـويتهم، أو أرادوا أن يصفوا الروح المحمدي فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه حي فعال فيهم"[١].

قارن مع ما كتبه شيخهم الأكبر ومرجعهم في بحوثهم الاستشراقية يقول جولد تسيهر "في الحق ليس من شيء أشد خروجاً على السنة القديمة، وأظهر مناقضة لها من هذا التقديس المبتدع "تقديس الأولياء" المفسد لجوهر الإسلام والماسخ لحقيقته، وأن السني الصادق الحريص على إتباع السنة لابد أن يعده من قبيل الـشرك الـذي يـستثير كراهيته واشمئزازه وزيادة على ذلك، فإن صفة النبي كما صورتها السنة قد أصابها التعديل، والتحوير لكي تتلاءم مع تقديس الأولياء... وقد وضـعت صـورة للنبـي تتعارض مع البيانات البشرية التي صور بها القرآن والسنة مؤسس الإسلام"[٢].

٤ - مكانة الولي:

أ- معنى الولي:

يقول نكلسون في تعريفه للولي عند غلاة الصوفية "الولي المسلم تطلق عليـه فـي الإنجليزية (Moslem Saint) فاستعملت في الصهر، والحليـف والمتـولي أمـرك، والصديق... والكلمة رغم ملابساتها الغامضة، قد اصطنعها الصوفية وأضحت علماً شائعاً على فريق أدنتهم ربانيتهم من الله"[٣].

ويقول في كتاب آخر "يطلق المسلمون اسم الولي على الرجل الذي وصل إلى مقـام الفناء عن ذاته وإرادته، وبقي بالإرادة الإلهية... وهم طائفة قليلة من خـواص الله.. وهم من حيث صلتهم بالله بمثابة المرايا التي تنعكس عليها صورة الذات الإلهية"[٤].

وإذا كانت كلمة (Saint) تعني قداسة بالترجمة الحرفية، فإن بعض المستشرقين قـد أرجع معانيها إلى أصول نصرانية يقول كوربان "طالما ترجمت كلمة (ولاية) فـي

---

[١] في التصوف الإسلامي ــ ص١٦١.

[٢] العقيدة والشريعة ــ ص٢٣٤ بتصرف يسير.

[٣] الصوفية في الإسلام ــ ص١١٨.

[٤] في التصوف الإسلامي ــ ص١٥٧.

الغرب بـــ "قداسة"، وكلمة (ولي) بـــ "قديس" هذان المصطلحان لهما معنى كنـــسي واضح عند الغربيين"[١].

ويقول جرونبام "الولي عضو في جماعة من الأقداس يرأسها قطب يسيح في أرجاء العالم غير معروف على الدوام، وغير مرئي في أحوال كثيرة فهذه الجماعة الدينية هي التي تقدم بحكومة العالم غير المرئية"[٢].

ويقول آدم متز "الأولياء هم ولاة العالم، والحل والعقد منوط بهـــم وتـــدبير العـــالم موصول بهمتهم، ومن الجلي أن القطب هو الصورة الموروثة للإلـــه (Demiurgos) عند الغنوصين"[٣].

ويقول سونج "تعني كلمة قطب في التصوف الإسلامي إمـــا "الإنـــسان الكامـــل" أو "القطب الحسي" أو "الحقيقة المحمدية" وتعني كذلك رأس جماعة من الأتقياء الورعين لها نظام رئاسي متدرج"[٤].

ويقول فيليب حتى "مكانة الولي عند الصوفية المـــسلمين كالمنزلـــة للقديـــسين فـــي النصرانية... ومن أشد الأمور تحريماً في الإسلام الاعتقاد بالقداسة فـــي الأوليـــاء، ومع ذلك فقد ألف المسلمون في أثناء العصور الماضية هذه الأمور"[٥].

ويرجع سونج مكانة القطب الأكبر عند غلاة الصوفية إلى المعاني للإمام عند غـــلاة الشيعة الاثني عشرية، والإسماعيلية يقول "لاحظ بعض الباحثين التشابه القائم بـــين مفهوم الشيعة عن الإمام بوصفه تجلياً للكلمة الإلهية، ومفهوم القطب الأكبـــر فـــي التصوف الإسلامي. كما لاحظ باحثون عديدون ذلك التوازي بين التدرج الرئاســـي للقائمين على الدعوة الإسماعيلية والتدرج الرئاسي في التصوف برئاسة القطب"[٦].

وقد صرح كل من كوربان وترمنجهام، ونكسلون والفرد بل بذلك يقـــول كوربـــان "يضع السهروردي في قمة ترتيبه للحكماء (الحكيم المتأله) وهو القطـــب الـــذي لا

---

[١] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٨٣.

[٢] حضارة الإسلام ــ ص١٨٠ ومابعدها.

[٣] الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ــ ٣٢/٢.

[٤] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٨٣٤٧/٢٧.

[٥] الإسلام منهج حياة ــ ص١٤٥.

[٦] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٨٣٤٧/٢٧.

يستطيع العالم أن يستمر بدونه حتى ولو كان خفياً مجهولاً من الناس، وتلك مسألة من المسائل الشيعية الكبرى"[١].

ويقول في كتاب آخر "فكرة الصوفي عن القطب الصوفي، ليست شيئاً آخر. غير الإمام عند الشيعة"[٢].

ويقول ترمنجهام "مفهوم القطب والذي يعتمد عليه العالم، وهذه فكرة صوفية تعادل الإمام عند الشيعة على قمة التدرج الغير مرئي للأولياء، هذا المفهوم يرجع إلى وقت أبعد بكثير من عصر ابن عربي، وهو يرجع بصفة عامة إلى ذي النون المصري الوريث للتراث الغنوصي المصري"[٣].

ويقول نكلسون "الصورة التي صور بها الصوفية أولياءهم، أولئك التي صور بها الشيعة إمامهم المعصوم، ظهر من المقارنة أن شخصية الرسول لا تفضل عند الموازنة صورة الولي الصوفي أو صورة الإمام الشيعي إن لم تكن دونها. ذلك أن الولي الصوفي والإمام المعصوم وصفا بجميع أنواع الصفات الإلهية"[٤].

ويقول الفردبل "بين الفاطميين والصوفية تشابه في النزعة، وذلك في اعتقاد كليهما بأن الألوهية يمكن أن تحل في إنسان، الإمام المعصوم عند الفاطميين، والقطب الصوفي الواصل إلى أعلى الدرجات والمقامات، وكما أن آخر الأئمة المعصومين سيكون هو المهدي عند الشيعة، فيمكن أن نتصور أن الصوفية تصوروا إمكان حدوث نفس الأمر للقطب الذي هو سيد علم الباطن وشيخ العارفين"[٥].

كما لاحظ المستشرقون أن العديد من غلاة الصوفية قد وضعوا أنفسهم على قمة الهرم الصوفي وانتخبوا أنفسهم أقطاباً للعام ومحلاً للتجلي والإرادة الإلهية كما يزعمون.

---

[١] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٢٤.

[٢] الشيعة الاثنا عشرية ــ ص١١٣.

[٣] الفرق الصوفية ــ ص٢٤٨.

[٤] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٥٨ بتصرف يسير.

[٥] الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ــ ص٣٩٢.

يقول ماسينيون عن الحلاج "كان الغلو هو الاسم الرسمي لجريمة الحلاج الإدانة السياسية والدعوة إلى الربوبية... وبذا يكون الإدعاء بالإلوهية تهديداً للشرع الإسلامي، وأمن الدولة في آن واحد ففيها علو فوق الرسول، والإمام، وتغيير عبادات العقيدة، وأسس الدولة"[1].

ويقول نكلسون عن الحلاج "يرى الحلاج أن الولي المتحد بذات الله هو أسمى مقاماً من النبي الذي بُعث برسالة خارجية، وأن مثال حياة الولاية ليست حياة محمد بل حياة المسيح الحياة (الإلهية الإنسانية) أي الإنسان الإله، الذي غير شخصيته ونقى جوهره... كاشفاً عن حقيقته أي الحق وعن الخالق الأسمى الذي كمن فيه"[2].

ويقول كوربان عن السهروردي المقتول "نحن أمام اعتراف بإخفاقه في بحثه الطويل، عند رجل في مثل إيمانه، وله نظرة في سعة نظرته، وعنده القدرة على إدراك معاني الفلاسفة وضرب أمثال الأنبياء"[3].

ويقول اربري عن ابن عربي "قرر ابن عربي أن هناك روح الولي ممثلة في خاتم الأولياء، وهو الفيض الكامل من الروح المحمدية وهو يقرر أن هذه الروح ولدت في وقته، وقد قابله ورأي علامة الولاية عليه، ثم يصرح بأنه تلك الروح "روح الأولياء" من هذا النص وغيره من كتاباته يظهر بأنه ينتخب ذاته روحاً للأولياء"[4].

ب- كرامات الأولياء:

نسب غلاة الصوفية لأوليائهم الكرامات وخوارق العادة, وتمتلئ كتب تراجمهم وسيرهم بتلك الخوارق، وقد لاحظ المستشرقون حرصهم على إجراء الخوارق وإظهارها أمام الناس، واستخدامها وسيلة لاصطياد قلوب البشر.

---

(1) آلام الحلاج ــ ص٢٧١ ــ بتصرف يسير.

(2) التصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ إشراف سيرتوماس ارنولد ــ ص٣١٦.

(3) السهروردي المقتول ــ ضمن شخصيات قلقة ــ ص٩٩.

(4) Sufism- P.101.

يقول ترمنجهام "تطلق كلمة كرامة على الأفعال غير العادية للأولياء وهي تتقابل مع المعجزات وهي الآيات النبوية الدالة على صدق النبوة"[١].

ويقول بلاثيوس "كلمة كرامة العربية ذات علاقة وثيقة جداً من الناحيـــة المعنويـــة بالكلمة اليونانية اللاتينية (Chaisma) التي أدخلها القديس بولص في رسائله للدلالـــة على المواهب والأفضال الاستثنائية التي يشرف بها الله النفوس المختارة"[٢].

ولاحظ فيليب حتى التدرج في وصفهم لأوليائهم بالكرامات، يقول "في معظم الأحيان ينسب المريدون والتلاميذ المعجبون إلى مؤسس طريقتهم قوى خارقـــة، فـــالاحترام يقود عادة إلى (التأله)، أي التطرف في المحبة والإعجاب، والتوله بدوره يقود إلـــى التقديس... ثم يصبح هذا الولي مقصداً للتبرك والشفاعة، والخشوع في التعظيم"[٣].

ويقول ماسينيون عن الحلاج "قد عرف عن الحلاج أنه كان يحي الطير وأنه مخدوم من الجن.. لكن توجد لدينا حادثتان تبدو فيها سمة خرق الطبيعة غير قابلة للجـــدل وهي رواية ملئه البيت من سقفه إلى أرضه والثانية تصغُره إلى طفل في الثالثة من عمره، أو ينقلب فأراً"[٤].

وقد ذكر آدم متز إحياء الموتى عند بعض غلاة الصوفية المسلمين في شـــيء مـــن التهكم يقول "إننا لا نجد أنه وقع على أيدي المسلمين في ذلك العهد (القرن الرابع) ما كان يقع على أيدي أصحاب الخوارق النصارى من إحياء الموتى؟ أما المسلمون فلم يصلوا إلا إلى قيام الحيوانات بعد موتها على أيديهم"[٥].

ويقول نكلسون عن الشفاعة التي هي من خصائص محمد صـــلى الله عليـــه وســـلم "الرأي الذي عليه أهل السنة أن الشفاعة للنبي دون غيره ولكن أوليـــاء الـــصوفية يدعونها لأنفسهم باعتبارها جزءً مما ورثوه عن النبي عليه السلام"[٦].

---

[١] الفرق الصوفية ــ ص٢٢٩.

[٢] ابن عربي ــ ص١٩٣.

[٣] الإسلام منهج حياة ــ ص١٤٥.

[٤] آلام الحلاج ــ ص٤٢٩.

[٥] الحضارة الإسلامية ــ ص١٦٤.

[٦] في التصوف الإسلامي ــ ص١٦٤.

وعن المعراج يقول كوربان "المعراج النبوي الذي تعرف به الرسول على الأسرار (الغيوب) الإلهية، يظل النموذج الأول الذي حاول بلوغه جميع المتصوفين واحدا بعد الأخر"[١].

وعن الإلهام يقول نكلسون "للأولياء إلهام وإن فرق في اللفظ بين إلهام الأنبياء وإلهام الأولياء، وكان دونه في الدرجة إلا أنها من واد واحد"[٢].

وفي الرؤى تقول أنا شميل "الصوفية في تلك المسائل التي ينتهجونها حين يصلون في نهاية سياحتهم إلى التعرف على الذات الإلهية، المعشوقة وذلك بولوجهم إلى أعماق نفسهم ولاسيما الذين اشتهروا بالأحلام في العالم الإسلامي"[٣].

٣- الآثار المترتبة على دور الولي:

بحث المستشرق هاملتن جب في الكرامات عند غلاة الصوفية وعن أثرها على المجتمع المسلم، وحقيقة الولي أو ما يسميه المستشرقون القداسة يقول: تمثل الإيمان بالكرامات النكسة القاتلة لجماهير المسلمين في البحث عن الحقيقة. ما حقيقة القداسة؟ كيف نفرق بين من انتشى بالخمرة الإلهية حقاً ومن كان غشاشاً زنديقاً؟

وإذا كانت الكرامة نعمة خص الله بها أصفياءه، وأولياءه فكل من يشيع عنه إجراء الكرامات على يديه ويصدق الناس بصدورها عنه لا يمكن إلا أن يكون واحداً من الأصفياء الأولياء مهما تكن تعاليمه متحدية لطريق السنة... وهكذا أعادت عبادة القديسين إلى الإسلام تحت ستار التصوف ذلك الترابط القديم بين الدين والسحر[٤].

---

[١] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٢٩٥.

[٢] الصوفية في الإسلام ــ ص١١٩.

[٣] أحلام الخليفة ــ ص٤٨٨.

[٤] انظر دراسات في حضارة الإسلام ــ ص٢٨٤.

ويقول الفرد بل "من القرن الثاني عشر إلى الرابع عشر ميلادي قويت فكرة أن لأولياء الله، والصوفية بوجه عام قوة إلهية، وصارت فكرة عامة ابتداء من القرن الخامس عشر واستمرت حتى اليوم"[١].

ويقول نكلسون "يمثل مذهب الولاية ذلك المكان الملحوظ والتأثير العظيم الذي أملاه في نتائجه العلمية، كالخضوع المطلق لسلطان طائفة مجذوبة من الناس، والاعتماد على فضلهم، والحج إلى قبورهم، وتعظيم بقاياهم"[٢].

ويقول أيضاً "كان الأولياء بأتباعهم وتلاميذهم يهددون الإسلام في تاريخه وتراثه ووحدته"[٣].

---

[١] الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ــ ص٤٢٥.

[٢] الصوفية في الإسلام ــ ص١٣٦.

[٣] التصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٣٢٣.

موقف غلاة الصوفية من النبوة:-

تمثل النبوة عند غلاة الصوفية مكانة مهمة فأولوا جانبها بالتصنيف ولا يخلو مصنف من مصنفاتهم إلا ويذكر فيها النبوة، هذا الاهتمام والعناية إنما يعود إلى ارتباط النبوة لديهم بالولاية وما يترتب على ذلك من دعوى استمرارية الـوحي وخـتم الولايـة، والإطلاع على الغيب ونزول المعارف على قلوبهم، والسيطرة على العـالم ونفـوذ قواهم في الخلق ونحوه.

وغلاة الصوفية بعد ألبسوا أولياءهم صفات الأنبياء ومنحوهم خصائص النبوة، بعـد أن رفعوا مكانة النبي محمد صلى الله عليه وسلم عن النبوة وتجـاوزوا بـه إلـى الإلوهية.

يقول الهجويري عن أهمية الولاية في التصوف "اعلم أن قاعدة وأساس التـصوف والمعرفة جملة، يقوم على الولاية وإثباتها"[١].

النبوة والولاية:ـ

١ - النبوة:

قال الترمذي "النبوة هي العلم بالله عز وجل، على كشف الغطـاء، وعلـى إطـلاع أسرار الغيب، وهي بصر نافذ في الأشياء المستورة بنور الله تعالى"[٢] وفي المعجم الصوفي "هي الإخبار عن الحقـائق الإلهيـة، أي معرفـة ذات الحـق وأسـمائه وصفاته"[٣].

والنبوة عند فلاسفتهم خارجة عن كونها هبة إلهية يقـول الغزالـي "إن فـي عـالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة. ومنها تفـيض الأنـوار على الأرواح البشرية... ومنه تنفجر إلى أودية القلوب البـشرية ميـاه المعـارف ونفائس المكاشفات وإن كان ثم موجـودات تتلقـى تلـك النفـائس فهـي قلـوب الأنبياء..."[٤].

---

[١] كشف المحجوب ــ ص٤٤٢.

[٢] كتاب ختم الأولياء ــ ص١٧١.

[٣] المعجم الصوفي ــ دكتور عبدالمنعم الحفني ــ ص٢٤٣.

[٤] انظر مشكاة الأنوار ــ الغزالي ــ ١٥٤-١٥٦.

وقال السهروردي المقتول "أن قوة النفس في انتقاش المعارف تقـوى إذا ضـعفت الموانع، كما في النوم لبعض المرضى، حيث تنقش النفس بأمر قدسي فيسري إلى عالم التخيل وقد ترى في نوم أو يقظة صوراً جميلة أو تسمع خطاباً حسن النظم أو تظهر صورة الغيب مشاهدة ويستشهد بقوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً) [الشورى : ٥١][١].

ولا يرى السهروردي المقتول في النبوة والنبي أهمية سوى احتياج البشرية إلى من يضبط بيوعهم وأنكاحهم وجناياتهم وتذكرهم ربهم[٢].

ويجعل الغزالي معرفة النبوية والاستدلال عليها بالنوم والأحلام ولا طريـق لإدراك العقل النبوة، لأن النبوة عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور، يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل، ولا سبيل إلا ذوق الصوفية وسلوك طرقهـا لإدراك خواص النبوة[٣].

٢- الولاية:ـ

إن الولاية عند غلاة الصوفية في تعاريفهم لا تكاد تخرج عن معنى النبـوة يقـول الحكيم الترمذي "فالرسول له شريعة قد أتى بها عن الله تعالى، ويدعو القوم إلى تلك الشريعة، والنبي هو الذي لم يرسل إلى الخلق، وهو يتبع شريعة ذلك الرسول ويدعو الخلق إلى تلك الشريعة التي أتى بها الرسول وكذلك المحدث يـدعو إلـى شـريعة الرسول ويدلهم عليها وما يرد على لسان الحق عند الله تعالى..." [٤].

والولاية عند غلاة الصوفية نوعان الأولى لعامة المؤمنين والثانية ولاية اختـصاص قال الكلاباذي عنها "ولاية اختصاص واصطفاء واصطناع وهذه توجب معرفتهـا

---

[١] انظر مقامات الصوفية ــ ص٥٤-٥٥.

[٢] انظر السابق ــ ص٥٣.

[٣] انظر المنقذ من الضلال ــ ضمن التصوف الإسلامي ــ شخصيات ونصوص ــ دكتور عبدالحليم محمود ــ ص٣٠٢-٣٠٣.

[٤] كتاب ختم النبوة ــ الترمذي ــ ص١٧٩ بتصرف يسير.

والتحقق بها، ويكون صاحبها محفوظاً عن النظر إلى نفسه، فلا يدخله عجب ويكون مسلوباً من الخلق... فلا يفتتونه ويكون محفوظاً عن آفات البشرية"[١].

وقال بذلك القشيري في رسالته[٢]، والهجويري بنحوه في الكشف[٣].

وفي المعجم الصوفي " نبوة الولاية هي إرجاع الحق العبد إلى الخلق، ليقوم بأمورهم المصلحة لشؤونهم، فمن دعا الخلق منهم إلى الله تعالى قبل محمد صلى الله عليه وسلم كان رسولاً، ومن دعا بعد محمد صلى الله عليه وسلم كان خليفة محمد صلى الله عليه وسلم"[٤].

مما سبق أثبت للولي الاصطفاء والاختيار، ثم العناية والتأديب، ثم تعريف الولي بولايته ثم العصمة والكرامة.

أ- الاصطفاء والاختيار:ــ

قال الترمذي "اعلم أن الله تبارك اسمه اصطفى من العباد أنبياء وأولياء، وفضل بعض النبيين على بعض... وكذلك الأولياء فضل بعضهم على بعض"[٥].

وقال الهجويري "أن لله عز وجل أولياء قد خصهم بمحبته وولايته وهم ولاة ملكه الذين اصطفاهم وجعلهم آية إظهار رفعه"[٦].

ب- العناية والتأديب:ــ

قال القشيري "ولي يكون فعيل بمعنى مفعول، كقتيل بمعنى مقتول، وهو الذي يتولى الحق حفظه وحراسته على الإدامة والتوالي، فلا يخلق له الخذلان الذي هو قدرة العصيان"[٧].

وقال عبدالقادر الجيلاني إنه عز وجل أقامه في المرتبة... ثم يدنيه ثم يمهله، ثم يؤدبه ثم يناجيه، ثم يبسطه عنه ثم يقبض عليه"[٨].

---

[١] التعرف ــ ص٥٠.

[٢] الرسالة ــ ص١٦٩.

[٣] كشف المحجوب ــ ص٤٤٤ ومابعدها.

[٤] المعجم الصوفي ــ الدكتور عبدالمنعم الحفني ــ ص٢٦٣.

[٥] كتاب ختم الأولياء ــ الترمذي ــ ص١٦٧.

[٦] كشف المحجوب ــ الهجويري ــ ص٤٤٦.

[٧] الرسالة ــ ص٢٤٠ ــ وانظر كشف المحجوب ــ ص٤٤٣.

[٨] الغنية ــ عبدالقادر الجيلاني ــ ١٨٦/٢.

ج- التعريف والعصمة:ـــ

قال القشيري "اختلفوا هل يجوز أن يعلم أنه ولي أم لا؟ فمنهم من قال لا يجوز ذلك فالولي يلاحظ نفسه بعين التصغير... ومنهم من قال يجوز أن يعلم أنه ولي"[١] وقال الكلاباذي "قال الأجلة منهم والكبار يجوز أن يعرف الولي ولايته، لأنها كرامة من الله تعالى للعبد"[٢].

وفي العصمة يقول القشيري "من شرط الولي أن يكون محفوظاً، كما أن من شـــرط النبي أن يكون معصوماً، يجوز أيضاً أن يكون هذا الولي قد خـــص بكرامـــة هـــي تعريف الحق إياه أنه مأمون العاقبة"[٣].

وقال الكلاباذي "يكون محفوظاً عن آفات البشرية، وأن كان طبع البشرية قائماً معـــه وباقياً فيه"[٤].

وقال الهجويري "إن الأولياء ليسوا معصومين لأن العصمة ليست شرطاً لهم، ولكنهم محفوظون من الآفة التي تقضي وجودها نفي الولاية"[٥].

د- الكرامة:ـــ

قال القشيري "القول بكرامات الأولياء صحيح وكثير من حكايات القوم تـــدل علـــى ذلك"[٦].

وقال الكلاباذي "اجمعوا على إثبات كرامات الأولياء، وإن كانت تـــدخل فـــي بـــاب المعجزات، كالمشي على الماء، وكلام البهائم، وطي الأرض وظهور الـــشيء فـــي غير موضوعه ووقته"[٧].

---

[١] الرسالة ـــ ص١٦٩.

[٢] التعرف ـــ ص٤٩ ومابدها.

[٣] الرسالة ـــ ص١٦٩.

[٤] التعرف ـــ الكلاباذي ـــ ٥٠.

[٥] كشف المحجوب ـــ ٤٥٩.

[٦] الرسالة ـــ ص١٦٩.

[٧] التعرف ـــ ص٥١.

وقد وضع السراج ثلاثة فروق بين آيات الأنبياء وكرامات الأولياء فقال:

١- الأنبياء عليهم السلام مستعبدون بإظهار ذلك للخلق والاحتجاج بها على من يدعونهم إلى الله تعالى، والأولياء مستعبدون بكتمان ذلك عن الخلق.

٢- يحتج الأنبياء عليهم السلام بالآيات على المشركين، والأولياء يحتجون بذلك على نفوسهم.

٣- كلما زاد الآيات للأنبياء كان أتم لمعانيهم وفضلهم، والأولياء إذا زيدت كراماتهم يكون وجلهم وخوفهم أكثر حذراً أن يكون ذلك من المكر والاستدراج(١).

ولا يوجد اختلاف بين منزلة النبي ومنزلة الولي فلا يكاد يجد القارئ فرقاً ظاهراً وإنما القول عندهم الولي هو الذي يدعو بشرع نبيه فليس في هذا المقام فرق بين الولي وبين الأنبياء عليهم السلام الذين لم يأتوا بشريعة ولم يؤمروا بالتبليغ وانظر إلى قول الهجويري "مقام صحو الأولياء درجة العوام، ومقام سكرهم درجة الأنبياء وعندما يرجعون إلى أنفسهم يعتبرون أنفسهم من آحاد الناس"(٢) وقال الفوتي "الولي الكامل في قومه كالنبي في أمته، وأن مبايعته كمبايعة النبي صلى الله عليه وسلم لكونه نائباً عن النبي"(٣). بل أن من غلاة الصوفية من فضل الولي على النبي بل والرسل أيضاً.

تفضيل الولي على النبي والرسول:ـ

يقول ابن عربي: "اعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع ولها الأنباء العام، وأن نبوة التشريع والرسالة منقطعة... فإذا سمعت من يقول الولاية أعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل إلا أن الرسول عليه السلام من حيث هو ولي أتم من حيث هو بني رسول، فإنه يعني بذلك في شخص واحد"(٤).

---

(١) اللمع ــ السراج ــ ص٣٩٥.

(٢) كشف المحجوب ــ ص٤٦١.

(٣) الرماح ــ عمر الفوتي ــ ٣٩٤/١.

(٤) انظر فصوص الحكم ــ ١٣٤/١ ــ ١٣٥ ــ وانظر المسائل لإيضاح المسائل ــ ابن عربي ــ ص٥٨.

إلا أن ابن عربي يوضح رأيه في رسائله أكثر يقول "فهو صلى الله علي وسلم من كونه ولياً عارفاً أعلى وأشرف من كونه رسولاً، وهو الشخص بعينه واختلفت مراتبه"[1].

وانظر إلى قوله في خاتم الأولياء وأفضليته على الرسل عليهم السلام "المرسلون من كونهم أولياء لا يرون ـ العلم بالله ـ إلا من مشكاة خاتم الأولياء... وإن كان خاتم الأولياء تابعاً في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع"[2].

ولابن سبعين مسميات للولي منها الوارث والمقرب والمحقق[3]. وهو يرى في نفسه أنه المعني بهذه المسميات ولذا قال عن نفسه "الوقت والجهاد سبعينية لا غير "قال شارحه "لما رأى من إحاطته وإفراط اضطرار العالم إليه... فالوارث هو الواسطة الذي يأخذ عن النبي صلى الله عليه وسلم ويفيض على العالم... والوارث هو المحقق والمحقق هو المدبر للعالم بالذات فمن كفر به فقد جحد نعمته"[4].

وقد قال ابن الفارض بمقولة ابن سبعين في قصيدته نظم السلوك:

وروحي للأرواح روح وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي

وقال في تجاوز الولي النبي والرسول:

منحتك علماً أن ترد كشفه فرد سبيلي، واشرح في إتباع شريعتي

ودونك بحر خضته وقف الألى بساحله صوناً لموضع حرمتي[5]

وهذا القول من أقوال شيوخهم، قال البسطامي "خضنا بحوراً وقفت الأنبياء بسواحلها[6]، ونسب هذا القول إلى الجنيد أيضاً[7].

---

[1] رسائل ابن عربي ـ ٨٢/١.

[2] فصوص الحكم ـ ٦٢/١.

[3] انظر بد العارف ـ لابن سبعين ـ ٣٣٥ ـ وانظر رسائل ابن سبعين ـ ص١٢١.

[4] رسائل ابن سبعين ـ ابن سبعين ـ ص١٢٢ بتصرف يسير.

[5] ديوان ابن الفارض ـ ابن الفارض ـ ص٧٤.

[6] الإبريز ـ أحمد بن المبارك ـ ص٤٤٨.

[7] المعجم الصوفي ـ د. عبدالمنعم الحفني ـ ص٣٨.

ونقل الفوتي قولهم "دائرة الولاية أوسع من دائرة النبي صلى الله عليه وسلم"[١]، ويستدل الجيلي على أفضلية الولاية على النبوة والرسالة بقوله "كان آدم ولياً قبل نزوله إلى الدنيا، فلما نزل إلى الدنيا آتاه الله تعالى النبوة، فالدنيا دار تشريع وتكليف بخلاف الجنة فإنه كان بها ولياً لأنها دار الكرامة والمشاهدة، وذلك هو الولاية"[٢].

وقال ابن قضيب البان "القطب فاروق الوقت، وقاسم الفيض، وإليه مفوض أزمّة الأمور، قلب القطب خزانة أرواح الأنبياء"[٣].

وقال أيضاً "ثم كشف لي عن إحاطة الولاية بالرسالة والنبوة... وقال في الولاية مجموع صور الأعيان الثابتة تحت تسخيرها وبها يكون التجلي الذاتي والقصد الأول الأقدس"[٤].

ويصل الأمر عند غلاة الصوفية أن يغتني الولي عن النبي والنبوة، إذ هو يملك ما يكفيه عنها يقول الترمذي "المحدثون لهم منازل فمنهم من أعطي ثلث النبوة، ومنهم من أعطي نصفها ومنها من له الزيادة حتى يكون أوفرهم حظاً في ذلك من له ختم الولاية"[٥].

ويقول الغزالي "في الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء"[٦]. بل أن النبوة عند بعضهم درجة يستطيع الفرد أن ينالها وإن لم يصطفى من الله يقول الجيلي" من داوم الفكر الصحيح وإقلال الطعام والمنام والكلام وترك الأمور التي تقتضيها البشرية، فإن هيكله يكتسب اللطف الروحي، فيخطوا على الماء ويطير وينتقل هيكله وروحه من حضيض البشرية إلى أوج قدس التنزيه وكان مؤيداً بروح القدس"[٧].

---

[١] جواهر المعاني ــ على حرازم ــ ١٦٣/١ ــ والرماح ــ عمر الفوتي ٣٩٥/١.

[٢] الإنسان الكامل ــ عبدالكريم الجيلي ــ ١٢٠/٢.

[٣] المواقف الإلهية ــ ابن قضيب البان ــ ضمن الإنسان الكامل ــ دكتور عبدالرحمن بدوي ــ ص١٩٠.

[٤] السابق ــ ص١٩٧.

[٥] كتاب ختم الأولياء ــ الحكم الترمذي ــ ص١٧٤.

[٦] مشكاة الأنوار ــ الغزالي ــ ص١٧١.

[٧] انظر الإنسان الكامل ــ عبدالكريم الجيلي ــ ١٤/٢ ومابعدها.

تأليه الرسول صلى الله عليه وسلم:ــ

تمثل نظرية الفيض والصدور عند أفلوطين أن أول صادر عن المطلق هــو العقــل الأول، تمثل هذه الفلسفة صلب فكرة غلاة الصوفية الفلاسفة عن الوجود، ولذا كانت الحقيقة المحمدية هي المرتجى والمطلوب والمقصود، وغالبية نصوص القوم حــول الرسول صلى الله عليه وسلم وإن كانوا لا يعنون ذاته عليه الصلاة والسلام.

يقول الحلاج "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنواره من نوره ظهرت ولــيس فــي الأنوار أنوار وأقدم في القدم سوى صاحب الحرم... وجوده سبق العدم واسمه سبق القلم لأنه كان مثل الأمم والشيم... اسمه أحمد ونعته أوحد... لم يزل كان مــشهوراً قبل الحوادث والكوائن، ولم يزل كان مذكوراً قبل القبل وبعد البعد"[١].

وقال ابن عربي "أعلم أن محمداً عليه الصلاة والسلام هو الذي أعطى جميع الأنبياء والرسل مقاماتهم في جميع الأرواح حتى بعث بحبه صلى الله عليه وسلم"[٢]. وقــال "كل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين وإن تأخر وجود طينته فإنه بحقيقته موجود"[٣].

وقال ابن قضيب البان "أوقفني الحق على مرتبة بيان الحقيقة المحمدية وكشف لــي عن حقائق الأسماء في مسمياتها العلوية، وقال لي أنظر إلى كل اســم مــن حيــث صورته ومعناه فرأيت الأسماء الإلهية قامت في الأعين الثابتــة وقــال لــي هــي أربابها"[٤].

والرب عند ابن سبعين هو الوجود المطلق الذي لا يعقل إلا ذاته والرسول صلى الله عليه وسلم هو العقل الأول، والوارث هو العقل الفعال الذي يفيض العلم والمعارف للعالم، يقول شارح عهد ابن سبعين "الله يعطي خيره وإحسانه للوجود الممكن كلــه، والنبي صلى الله عليه وسلم الواسطة الذي يوصل خير الله وإحسانه والوارث هــو

---

[١] الطواسين ــ الحلاج ــ ص١٢٠.

[٢] رسائل ابن عربي ــ ١٣٧/١.

[٣] فصوص الحكم ــ ٦٣/١ وما بعدها.

[٤] المواقف الإلهية ــ ضمن الإنسان الكامل ــ دكتور عبدالرحمن بدوي ــ ص١٩٥.

الواسطة الذي يأخذ عن النبي صلى الله عليه وسلم ويفيض عن العالم، فالوارث هو الفياض على العالم بالجملة"[١].

وفي الإبريز "تكونت الكائنات ببركة ذكر اسمه صلى الله عليه وسلم وحضوره بينها ومشاهدتها قربه صلى الله عليه وسلم"[٢].

---

[١] رسائل ابن سبعين ــ ص١٢٢.

[٢] الإبريز ــ أحمد بن المبارك ــ ص٤٢٥.

تعقيب ورد:

النبوة:

تناول الصوفية النبوة فمنهم من أثبتها للأنبياء وأثبت الآيات كما أثبت وجود الولاية وأثبت الكرامة وأنها من آيات النبي.

قال أبو بكر الوراق[١] "النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن نبياً بالمعجزة، وإنما كان نبياً بإرسال الله تعالى إياه ووحيه إليه فمن أرسله الله وأوحى إليه فهو نبي، كانت معه معجزة أو لم تكن، ووجب على كل من دعاه الرسول الإجابة، وإن لم يروا معجزة، وإنما كانت المعجزات لإثبات الحجة على من أنكر، ووجوب كلمة العذاب على من عاند وكفر، وإنما وجبت الإجابة للنبي بدعوته، لأنه يدعوه إلى ما أوجب الله عليه، من توحيده ونفي الشركاء عنه، وإثبات ما ليس في العقل استحالته، بل وجوبه أو جوازه"[٢].

إلا أن من غلاة الصوفية من انحرف في النبوة، وهم في هذا الانحراف متفاوتين و يتمثل هذا الانحراف في أمرين الغلو في النبي صلى الله عليه وسلم حتى رفع إلى التأله[٣] أو الحقيقة الواحدة وهي الحقيقة المحمدية ومنهم من جعل مقام النبوة دون مقام الولاية وجعل الولي أعلى من النبي.

احتلت الولاية وارتباطها بالفكر الصوفي أهمية قصوى دارت حولها أبحاث المستشرقين متظاهرين بالموضوعية تارة في عرض أقوال غلاة الصوفية وتارة بالنقد وتارة بالطعن الصريح في معتقدات الدين.

لقد كانت أقوال غلاة الصوفية صريحة و واضحة في تفضيل الولاية على النبوة, ورفع الولي فوق النبي, فتكالب المستشرقون على هذه النصوص, و وجدوا في رجوع هذه الفكرة الوسط الشيعي مدخلاً لدعوى غلبة الفكر الشيعي ونفوذ معتقداته

---

[١] محمد بن عمر الوراق الترمذي، أبو بكر، يقال له الحكيم، أصله من ترمذ لكنه أقام ببلخ له تصانيف في الرياضة. انظر الرسالة القشيرية: ص٢٩٤ ــ وانظر صفة الصفوة: ٢٩٦/٢.

[٢] التعرف ــ الكلاباذي ــ ص٤٨ ــ وانظر الغنية ــ الجيلاني ــ ٩٦/١.

[٣] انظر الحسنة والسيئة ــ ابن تيمية ــ ص١٣١.

إلى الوسط السني, وهذا ما تفيض به مؤلفات المستشرق الباطني ماسينيون, وتلميذه كوربان.

ولا يخفى ما في عرض كلام المستشرق عن تفعيل دور الولي وتغليبه على النبي أن معنى النبي عند المسلمين ليس أكثر من رجل صالح فقط, فلا نبي للمسلمين وإنما ولي صالح ضمن سلسلة طويلة لا تنقطع من الأولياء.

أو أن غلاة الصوفية هم أولياء, بل هم عند المستشرقين أنبياء كالحلاج عند ماسينيون, والسهروردي المقتول عند كوربان.

أما جولد تسيهر كبيرهم الذي علمهم الخبث وسوء الطوية حيث عرض أقوال ملاحدة وحدة الوجود, وبالغ في بيان خطرها وهذه حقيقة ولكنها رؤية عوراء متجنية, فحال ابن عربي و كفرياته ليست ببعيد عن كفريات فيلو اليهودي, وجرأه ابن عربي لا تقارن بجرأة فيلو الذي باركته كهنة اليهود, في حين يغفل المستشرق اليهودي موقف أهل السنة في محاربة أقوال ابن عربي ومؤلفاته.

أما المستشرق الإنجليزي نكلسون فقد غلبت على أبحاثه ما غلب عليها من بغض وحقد تضمن التعدي, وعدم الموضوعية, وتغليب الشاذ المنحرف على الصحيح الصريح.

والناظر في أقوال نكلسون حول النبوة و الولاية عند غلاة الصوفية, يجد أن المستشرق يدور حول فكرة واحدة, وهي أن التغيير والتحريف لاحق بالدين الإسلامي ويجعل من تغيير معنى النبوة والنبي عند غلاة الصوفية دلالة على مصداقية أقواله.

أما القسم الآخر من المستشرقين أمثال بلاثيوس و هاملتون جب و فيليب حتى فقد سعى إلى إنكار أمور ثابتة بالشرع, كالولي الشرعي, والكرامة, والتحديث, والإلهام ونحوها.

إن الولاية الشرعية ثابتة بالكتاب والسنة و انتحال غلاة الصوفية لها لا يعني سقوطها أو إلغائها, وتفيد أقوال غلاة الصوفية في النبوة والولاية هو تفسير لأقوال المستشرقين.

الولاية والنبوة:

انقسم غلاة الصوفية في النبوة إلى قسمين الأول غلا في النبي صلى الله عليه وسلم وجعله المطلوب و المسؤل ومن ثم جعله هو الحقيقة ولاشي سواه، ونادوا بالحقيقة المحمدية، والانحراف الثاني كان في الولي والولاية إذ جعل الولي أفضل من النبي والولاية أشرف من النبوة والرسالة.

وبداية ضلالهم أنهم جعلوا النبوة معنى قائم بالنفس إذ النبوة عند فلاسفة غلاة الصوفية هي كمال للنفس الناطقة تستعد به لأن تفيض عليها المعارف من العقل الفعال من غير أن يكون هناك خطاب حقيقي لله تعالى إذ كلامه سبحانه عندهم هو ما يحدث في نفس النبي من أصوات يسمعها وجعلوا النبوة من جنس الأحلام التي يراها النائم[1] فأنكروا وجود إله يصطفي ويختار ويرسل رسلاً وأنكروا وجود الملائكة وأنكروا الرسالة أصلاً والنبوة ابتداءً إذ لا رب مرسل ولا ملك حامل للرسالة وما ثم إلا نفس مترقية فلا نبي ولا شرع.

وهذا مخالف لما أجمعت عليه الأمم واتفقت عليه قال ابن القيم "اتفقت أهل الملل على أن النبوة خطاب سمعي بوحي يوحيه الملك إلى النبي عن الرب تعالى. ليست مجرد معرفة الحقائق بقوة قدسية، في البشر تميز بها عن غيره وقوة تخيل و تخييل يتمكن بها من التصور، وحسن البصيرة، وقوة التأثير.... وهذا الأصل هو أحد أصول الفلسفة والإلحاد والزندقة"[2].

الولاية والولي:

أخبر الله سبحانه وتعالى في كتابه أن لله أولياء من الناس، وأن للشيطان أولياء، فأثبت ولاية، وأولياء الرحمن، كما أثبت ولاية، وأولياء الشيطان، فقال في أولياء الرحمن: (أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ)[يونس: ٦٢-٦٣]. وقال تعالى: (اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ) [البقرة : ٢٥٧]، وقال: (هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً) [الكهف : ٤٤].

---

[1] انظر شرح العقيدة الأصفهانية ــ ابن تيمية ــ ص١٦١.

[2] انظر الصواعق المرسلة ــ ابن القيم ــ ٧٥٩/٢ وما بعدها.

وأخبر سبحانه عن أولياء الشيطان: (الَّذِينَ آمَنُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُواْ أَوْلِيَاء الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً) [النساء : ٧٦]، وقال: (وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيّاً مِّن دُونِ اللّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَاناً مُّبِيناً) [النساء : ١١٩].

وقد ثبتت الولاية بالسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي: [إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب][1].

الولي في اللغة "الولي المطر الذي يلي موسم المطر، والولي الدنو والقرب، والولي التابع المحب والصديق والنصير"[2].

قال ابن تيمية "الولاية ضد العداوة، وأصل الولاية المحبة... والقرب وأصل العداوة البغض والبعد، وقد قيل أن الولي سمي ولياً من موالاته للطاعات أي متابعته لها والأول أصح"[3].

وقال ابن حجر "المراد بولي الله العالم بالله المواظب على طاعته والمخلص في عبادته"[4].

وقال ابن أبي العز "ولي الله هو من ولي الله بموافقته في محبوباته والتقرب إليه بمرضاته"[5].

والولي الشرعي هو التابع للنبي المصدق بما جاء به المتوقف عنده قال ابن تيمية "من لم يؤمن بما جاء به النبي فليس بمؤمن فضلاً عن أن يكون من أولياء الله المتقين... فمن اعتقد أن لأحد من الأولياء طريقاً إلى الله من غير متابعة محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر من أولياء الشيطان"[6].

---

[1] سبق تخريجه.

[2] لسان العرب ــ ابن منظور ٤١١/١٥.

[3] مجموعة الفتاوى ــ ٣٢/١١ ــ وانظر قطر الولي على حديث الولي ــ الشوكاني ــ ٢٣٧.

[4] فتح الباري ــ ٤١٦/١١.

[5] شرح العقيدة الطحاوية ــ ٩٠٥/٢.

[6] مجموعة الفتاوى ــ ٩٧/١١.

وكل ولي وإن حصل له من المخاطبات والمشاهدات ما يحصل للأولياء فإنه لا يفيده العلم بحقيقة النبوة إلا أن يعترف أن النبي أعلم منه(١).

ولذا كان أفضل الأولياء هم الأنبياء، وأفضل الأنبياء هم الرسل وأفضل الرسل هم أولي العزم، وأفضل أولوا العزم محمد صلى الله عليه وسلم(٢).

والولاية في الشريعة لها جانبان:

جانب يتعلق بالعبد، وهو القيام بالأوامر واجتناب النواهي ثم التدرج في مراقي العبودية بالنوافل.

وجانب يتعلق بالرب سبحانه وتعالى وهو محبة هذا العبد ونصرته وتثبيته على الاستقامة.

وهذا المعنى يؤكد الحديث القدسي الذي يرويه عليه الصلاة والسلام عن ربه قال: (إن الله قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذ بهي لأعيذنه) (٣).

قال ابن كثير في قوله تعالى: ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس : ٦٢] يخبر الله تعالى أن أولياءه هم الذين آمنوا وكانوا يتقون كما فسرهم ربهم فكل من كان تقياً كان لله ولياً"(٤). وقال ابن رجب "فأولياء الله هم الذين يتقربون إليه بما يقربهم منه... فقسم أولياءه المقربين قسمين:

أحدهما من تقرب إليه بأداء الفرائض وشمل ذلك فعل الواجبات وترك المحرمات لأن ذلك كله من فرائض الله التي افترضها على عباده.

الثاني من تقرب إليه بعد الفرائض بالنوافل.

---

(١) انظر شرح العقيدة الأصفهانية ــ ١٥٧.

(٢) انظر بغية المرتاد ــ ص١٩٣.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) تفسير القرآن العظيم ــ ٤٣٨/٢.

فظهر بذلك إلى أن دعوى طريقة توصيل إلى الله تعالى وموالاته ومحبتــه ســوى طاعته التي شرعها على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فمن ادعــى ولايــة الله ومحبته بغير هذا الطريق تبين أنه كاذب في دعواه"[١].

تفضيل الولي على النبي عند غلاة الصوفية:ـ

يطلق غلاة الصوفية اسم الولي على الصوفي الذي حصل في مقام القرب مــن الله بفضل قداسته وورعه وفنائه في محبة ربه. ويعتبرون الولايــة والنبــوة مــرتبتين مختلفتين مستقلتين، إلى حد أنه يمكن المفاضلة بينهما[٢].

إلا أن فكرة تفضيل الولي على النبي وجعله مساوي له ظهرت في الفكر الشيعي قبل ظهورها في التصوف، ذلك لما كان غلاتهم من يعتقد بنوة علي أو ألوهيتــه، كمــا يعتقد بعض غلاة الصوفية في بعض المشايخ الإلهية أو نبوة[٣].

ذلك أن التشيع الذي قصر الولاية والإمامة على أهل بيت النبي من نــسل فاطمــة رضي الله عنها وجعلها تحل في الشخص بتوقيف واختيار إلهيين هو الذي فتح ثغرة نفذ منها الزهاد حتى انتهوا إلى أن صاروا هم أنفسهم في مقــام الأئمــة، ورســموا صورة الولي على مثال الأمام الشيعي، ثم جاء تيار الإسماعيلية إذ جعل النقباء قوماً مقدسين، وبذلك أسبغت الإسماعيلية الولاية على نقبائها فاستغل غلاة الصوفية هــذه السانحة وطبقوها في مجتمعهم[٤]. خاصة أن التــصوف والتــشيع الغاليــان نبتــا وترعرها في البيئة العراقية والفارسية[٥] ويمثل القرن الثالث عند بعــض البــاحثين انتقال هذه الفكرة إلى التصوف الفلسفي الغالي فنسب إلى شــيوخ غــلاة الــصوفية الوجود والمعرفة، فكما وجد الكون للإمام وإليه ينسب تــدبيره وتــصريفه، كــذلك

---

[١] جامع العلوم والحكم ــ ٢٦٢.

[٢] انظر التصوف الثورة الروحية ــ الدكتور أبو العلاء عفيفي ــ ص٢٨١.

[٣] انظر بغية المرتاد ــ ص١٩٣.

[٤] انظر الصلة بين التصوف والتشيع ــ الدكتور كامل مصطفى الشيبي ــ ص٣٤٨-٣٤٩.

[٥] التصوف الثورة الروحية ــ أبو العلا عفيفي ــ ص٢٨٠.

بالنسبة للشيخ أو القطب، وهكذا نشأت فكرة النور المحمدي حول الإمام جعفر الصادق ثم غلا فيها الغلاة ومن ثم انتقلت بغلوها إلى التصوف[١].

وحتى لا تواجه فكرة غلاة الصوفية أن الولي أفضل من النبي قالوا أن الولاية في نفس النبي أفضل من النبوة كما أن النبوة أفضل من الرسالة[٢].

ومما يدل على كشف خبثهم أنهم قالوا بأن الولاية باقية، وأن النبوة منقطعة، وأن الولي يأخذ من نفس المصدر الذي يستمد منه محمد صلى الله عليه وسلم، لأن الولي يأخذ من هذا العلم عن الله مباشرة، ويترجم هذا العلم إلى الناس، والأولياء هم الكاملون من الناس الذين لم يزل الله يلقي كلامه إلى قلوبهم[٣].

يقول ابن عربي "فإن كلام الله ينزل على قلوب أولياء الله تلاوة فينظر الولي ما تلى عليه مثل ما ينظر النبي فيما أنزل عليه فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبي ما أنزل عليه، فيحكم بحسب ما يقتضيه الأمر"[٤].

يقول الدكتور عفيفي بعد إيراده النص "هذا معناه أن النبوة العامة لم تنقطع بموت النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وإن كانت الرسالة قد انقطعت"[٥].

وتمثل الولاية عند غلاة الصوفية الإرث الذي ورثوه عن النبي صلى الله عليه وسلم ويستندون إلى النصوص الشرعية في إثبات الولاية للمؤمنين، وهذا مردود عليهم فكما يختص النبي بنبوته دون غيره من البشر فكذلك الولاية، فإن الولاية القائمة بالنبي صلى الله عليه وسلم، هي بعينها لا تنتقل إلى أحد، وأما مثلها فلم تحصل لأبي بكر وعمر، ولا أحد من الأنبياء والرسل فضلاً عن أن تحصل عن مشايخهم[٦].

وبسبب بعدهم عن العلوم الإلهية واقترانهم بالسحر والشعوذة والكهانة واتصال الشياطين بهم وآثار التجويع والعزلة والرياضات القاسية وبناء أفكارهم على آراء

---

[١] انظر نشأة الفكر الفلسفي ــ الدكتور علي سامي النشار ــ ٢٦٧/٣.

[٢] انظر بغية المرتاد ــ ابن تيمية ــ ص١٩٤ ــ ومن المؤمنين بهذه الفكرة وهي أن التفضيل إنما في ذات النبي فقط ــ الدكتور أبو العلا عفيفي ــ انظر تعليقاته على الفصوص ــ ١٧٣/٢.

[٣] انظر التعليقات على الفصوص ــ ص٢٢٥/٢.

[٤] الفتوحات المكية ــ ابن عربي ــ ٥٠٨/٢.

[٥] التعليقات على الفصوص ــ ص٢٢٥/٢.

[٦] انظر بغية المرتاد ــ ابن تيمية ــ ص١٩٤.

الوثنيين من اليونان والهنود الذي لم يعرفوا النبوة والوحي ظنوا أن النبوة مكتسبة، ولذا كان السهروردي المقتول يطلب أن يكون نبياً وكذلك ابن سبعين[١].

قال الذهبي "اشتهر أن ابن سبعين قال لقد تحجر بن آمنة واسعاً بقوله لانبي بعدي، قال إن كان ابن سبعين قال هذا فقد خرج به عن الإسلام"[٢].

وقد دلت النصوص من الكتاب والسنة وأجمعت الأمة من صدر الإسلام إلى اليوم أن النبوة ختمت بمحمد صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: (مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ) [الأحزاب : ٤٠].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنه سيكون في أمتي كذابون ثلاثون كلهم يزعم أنه نبي، وأنا خاتم النبيين لا نبي بعدي"[٣].

وقال عليه الصلاة والسلام "إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبي"[٤].

وقد أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم[٥]، ولذا حاربوا من ادعى النبوة فقتلوهم وسبوا نسائهم وذراريهم وأموالهم[٦] وإذا كان لا نبي بعده عليه السلام فلا رسول بعده "فهو محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الرسل فلا نبي بعده، والرسالة من باب أولى، إذ لا يرسل إلا بعد أن يتنبأ فالنبوة وحي مطلق مجرداً فإن أمر بتبليغه فرسالة فكل رسول نبي ولا عكس"[٧].

وقد ارتبط الغلو في الولاية ببدعة جديدة هي ختم الولاية يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "لفظ خاتم الأولياء لا يوجد في كلام أحد من سلف الأمة، ولا أئمتها ولا له ذكر في كتاب الله ولا سنة رسوله وموجب هذا اللفظ أنه آخر مؤمن تقي"[٨].

---

[١] انظر النبوات ــ ابن تيمية ــ ص٢٧٦ ــ وانظر الجواب الصحيح ــ ابن تيمية ــ ٣٤/٤.

[٢] شذرات الذهب ــ ٣٢٩/٥.

[٣] سنن أبي داود ــ ٩٧/٤ ــ حديث رقم (٤٢٥٢) ــ ومسند الإمام أحمد ــ ٢٧٨/٥ ــ حديث رقم (٢٢٤٤٨).

[٤] سنن الترمذي ــ ٥٣٣/٤ ــ حديث رقم (٢٢٧٢) ــ مسند الإمام أحمد ــ ٢٦٧/٣ ــ حديث رقم (١٣٨٥١).

[٥] ختم النبوة ــ أبو الأعلى المودودي ــ ص١٩.

[٦] البداية والنهاية ابن كثير ــ ٣١٩/٦.

[٧] معارج القبول ــ الشيخ حافظ حكمي ــ ص٦٠٤.

[٨] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٦٩/٤.

وأول من أطلق اسم الولاية في التصوف الحكيم الترمذي حيث صاغ نظرية صوفية في الولاية تخالف المعنى الشرعي وألف لبيانها مؤلفات منها ختم الأولياء.
ومن هذا المسمى يظهر حرص غلاة الصوفية على الحصول على النبوة وإدعائهـا، فلما علموا أن الأمة ستحاربهم عمدوا إلى مسميات شرعية صاغوها وفق أهـدافهم كما هو الحال عن الفلاسفة، وقد رد شيخ الإسلام ابن تيمية هذه الدعوى بأمور:

١- أن هذا الاسم تسمية باطلة لا أصل لها في الكتـاب ولا الـسنة ولا الكـلام المأثور عمن هو مقبول عند الأمة قبولاً عاماً.
٢- إن آخر الأولياء أو خاتمهم، لا يجب أن يكون أفضل من غيره من الأوليـاء فضلاً أن يكون أفضلهم، وإنما نشأ ذلك من القياس على خاتم الأنبياء لما رأوا خاتم الأنبياء هو سيدهم توهموا من ذلك قياساً مجرد الاشتراك في لفظ خاتم.
٣- أفضلية خاتم الأنبياء والرسل لم يكن لمجرد كونه خاتماً، إنما لأدلـة أخـرى دلت على تلك الأفضلية.
٤- أفضل الأولياء سابقهم فإن أفضل الأمة خاتم الأنبياء، وأفضل الأولياء سابقهم إلى خاتم الأنبياء، ذلك أن الولي مستفيد من النبي فكلما قرب من النبي كـان أفضل وكلما بعد كان العكس.
٥- وهم يستدلون بشبه نقليه يفضلون بها المتأخرين على الصحابة مثـل قولـه صلى الله عليه وسلم: "للعامل منهم أجر خمسين منكم"[١]، وهذا خلاف السنن المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "خيركم قرني، ثـم الـذين يلونهم، ثم الذين يلونهم]"[٢]، وقال "والذي نفسي بيده، لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه"[٣].

---

[١] سنن أبي داود ــ ١٢٣/٤ ــ حديث رقم (٤٣٤١) ــ وسنن الترمذي ــ ٢٥٧/٥ــ حديث رقم (٣٠٥٨).

[٢] صحيح البخاري ــ كتاب الشهادات ــ ٩٣٨/٢ ــ حديث رقم (٢٥٠٨) ــ وصحيح مسلم ــ كتاب فـضائل الصحابة ــ ١٩٦٢/٤ ــ حديث رقم (٢٥٣٣).

[٣] صحيح مسلم ــ كتاب فضائل الصحابة ــ ١٩٦٧/٤ ــ حديث رقم (٥٢٤٠) ــ والبخاري ــ كتاب فـضائل الصحابة ــ ١٣٤٣/٣ ــ حديث رقم (٣٧٤٠).

وهو خلاف إجماع السلف كقول ابن مسعود: "إن الله نظر في قلوب العباد فوجد قلب محمد خير قلوب العباد فأصطفاه لنفسه فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد"[١].

وقول حذيفة: "يا معشر القراء، استقيموا، فقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن أخذتم يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً"[٢].

وقوله صلى الله عليه وسلم: "لهم أجر خمسين منكم" فهذا صحيح إذا عمل الواحد من المتأخرين مثل عمل عمله بعض المتقدمين كان له أجر خمسين، لكن لا يتصور أن بعض المتأخرين يعمل مثل عمل بعض أكابر السابقين كأبي بكر وعمر.

٦- قياسهم الباطل وظنهم أن المتأخرين ينبغي أن يكون أفضل من المتقدم كالصبي يكبر بعد صغره والنبات ينمو بعد ضعفه. وهذا غلط إذ جعل الأفضلية في التأخر باطل فتارة يكون الفضل في تقدم النوع وتارة يكون في متأخر النوع، وإن كان هذا قد يُسلّم في الفنون كالنحو والطب والحساب التي تنال بالقياس والرأي والحيلة، أما الفضائل المتعلقة بإتباع الأنبياء فكل من كان إلى الأنبياء أقرب مع كمال فطرته كان تلقيه عنهم أعظم[٣].

٧- أما الاستدلال بما يحصل من المشاهدات العرفانية والكرامات الخارقة، ما لم ينقل عن السلف، فإن منها ما هو حق وواقع، كالكرامات للأولياء ومنها ما هو باطل كالخوارق التي يفعلها الكهان والسحرة، فإذا جوزوا الكرامات لكل من زعم الصلاح، ولم يعتبروا الصلاح بالعلم الصحيح والإيمان الصادق والتقوى بل جعلوا علامة الصلاح هذه الخوارق[٤]، وليس الخارق دليل على الأفضلية في الصالحين فقد تخرق العادة لحاجة العبد لذلك، أو لسبب وغاية، وقد يكون من هو أفضل منه لا تخرق له العادة إذ يرتقي الكامل عن ذلك

---

[١] مسند الإمام أحمد ــ ٣٧٩/١ ــ حديث رقم (٣٦٠٠).

[٢] البخاري ــ كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ــ ٢٦٥٦/٦- حديث رقم (٦٨٥٣).

[٣] انظر مجموعة الفتاوى ــ ٢٠٠/١١ ومابعدها.

[٤] انظر الحسنة والسيئة ــ ابن تيمية ــ ص١٣٠.

السبب ولا يحتاج إلى تلك الغاية، ومع هذا فما للمتأخرين كرامة إلا وللسلف من نوعها ما هو أكمل منها[١].

ثالثاً: موقف المستشرقين من وحدة الأديان عند غلاة الصوفية:ـــ

١- الدين والتصوف عند المستشرقين:

يعتقد بعض المستشرقين خاصة والكتاب الغربيين عامة أن التصوف فكر تحرري منفصل عن الدين، بل أنه ينمو في أوساط لا دينية، وعليه فإن التصوف سواء كان أفلوطيني أو بوذي، أو يهودي، أو نصراني، أو تصوف مسلمين، في ذاته نمط خاص لا يندرج تحت أي دين سواء كان سماوي أو وضعي.

يقول ترمنهجام "التصوف باعتباره وعياً حدسياً روحياً بالله عز وجل منتمي إلى مجال الدين الطبيعي الكوني، وليس الدين الموحى، ولذلك فعلى المستوى الصوفي يبدو عدم وجود اختلاف أساسي بين الأديان طالما أن التجربة هي نفسها"[٢].

يذهب هنري برغسون النصراني المتصوف الغالي في صوفيته إلى أن الدين ليس إلا مرحلة يمر بها العقل البشري لينفذ إلى الدين الحقيقي وهو التصوف، يقول "إن الدين الكوني يربط الإنسان بالحياة، وبالتالي يربط الفرد بالمجتمع، بأن يروي له أقاصيص كالأقاصيص التي يهدهد بها الأطفال"[٣]، ثم يقول في موضع آخر "ترى حين ينتقد الناس الدين أو ينتصرون له هل يعنون حقاً العنصر الديني النوعي فيه؟ إنهم إذ يؤيدون أو ينتقدون، يتناولون بالتأييد أو النقد قصصاً... جوهر الدين هذه الحالة النفسية"[٤].

وأما ولتر ستيس فهو يعرض فرضيات عديدة في خاتمة كتابه ثم يقول "التصوف ليس ظاهرة دينية، فهو قد يرتبط بالدين لكنه ليس في حاجة إليه"[٥].

---

[١] انظر مجموعة الفتاوى ـــ ٢٠٣/١١.

[٢] الفرق الصوفية ـــ ص٢١٩.

[٣] منبعا الأخلاق والدين ـــ ص٢٢٤.

[٤] السابق ـــ ص٢٧٩.

[٥] التصوف والفلسفة ـــ ص٤٠٩.

ويذهب ولتر ستيس أن المتصوف المتحضر هو الذي يتجرد من عقائده الدينية يقول "الصوفي لا يفضل عقيدة ما، أو ديانة من ديانات العالم، أكثر من عقيدة أو ديانة أخرى، فالصوفي في أي ثقافة، عادة ما يؤول تجربته من منظور الدين الذي تربى عليه. لكنه إذا كان متحضراً بدرجة كافية، فإنه يمكن أن يطرح هذه العقائد الدينية ويظل محتفظاً بوعيه الصوفي"[١] وهذا في حقيقة الأمر ما دعا إليه نكلسون يقول "الصوفي كلما زاد معرفة بالله قلت حماقاته الدينية"[٢].

٢- الإسلام والتصوف:

أما بالنسبة للتصوف عند المسلمين فذهب بعض المستشرقين إلى أن غلاة المتصوفة المسلمين كانوا يتجاوزون حدود الدين، ويرون زوال الفروق والاختلافات بين كل ديانة وأخرى تحت مطالب صوفية متعددة.

يقول جولد تسيهر عن المحبة الإلهية ومكانتها عند غلاة الصوفية في تذويب هوية الدين في الملل الأخرى، "مهما تظاهر الصوفيون بتقدير الإسلام السني عالياً تلقى بينهم نزعة مشتركة إلى محو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان وعندهم أن هذه العقائد كلها لها نفس القيمة النسبية إزاء الغاية، المثلى التي ينبغي الوصول إليها، كما أن هذه الأديان جميعاً تتجرد عن هذه القيمة، إذا لم تنتج المحبة الإلهية، هذه المحبة هي التي يمكن أن تعتبر مقياساً موحداً ثابتاً لتقدير الأديان"[٣].

ويقول جان شوفيلي عن المحبة "الحب يجذبه إلى الآخر، إنها عملية تواجد ووجد بها يصير الصوفي على غير ما هو عليه، محو أوصافه، وتحوله إلى آخر في هذا المستوى تنعدم الفوارق التصورية في الديانات وتثبت لأنها تظهر قبل كل شيء مجاوزة كل اعتقاد ودوجماطيقي طيفي"[٤].

ومعرفة الحق عند غلاة الصوفية تستلزم زوال الفروق بين العقائد يقول ماسينيون عن الحلاج "إن مفهوم الحق عند الحلاج مرتبط بعالمية تبشيره، الذي يؤكد فيه يقينه

---

[١] السابق ــ ص٤١٠.

[٢] الصوفية في الإسلام ــ ص٨٨.

[٣] العقيدة والشريعة ــ ص١٥١-١٥٢.

[٤] التصوف والمتصوفة ــ ص١٢٥ ــ بتصرف يسير.

بأن الاتحاد الصوفي مبني على استسلام عاشق لإرشاد يأمرنا بفعل الخير، لا على الانتساب المذعن لمجموع المعرفة الإلهية المفروض سلفاً"[١].

وكذا قال نكلسون عن ابن عربي، والجيلي يقول "من لوازم مذهبهم في وحدة الوجود قولهم بصحة جميع العقائد الدينية أياً كانت، فإن الحق كما يقول ابن عربي لا تحصره عقيدة دون أخرى. وفلسفة عبدالكريم الجيلي في ذلك أن تعدد الأديان والاعتقادات ترجع إلى تعدد الصفات الإلهية والأسماء التي تجلي فيها الحق في مظاهر الخلق"[٢].

وتحقيق الاتحاد بالذات الإلهية عند غلاة الصوفية لا يتحقق إلا بخرق حجب العقائد والشرائع يقول جولد تسيهر في ذلك "تعدد الفرق واختلاف الصيغ الدينية والعبادات والأحكام الشرعية يفقد كل معنى وقيمة في نفس ذلك الذي يسعى للاتحاد بالذات الإلهية، فكل شيء في نظره ليس سوى حجاب يخفي الجوهر، ولا يستطيع أن ينزع هذا الحجاب إلا من يدرك كنه الحقيقة حينما يصل إلى العلم بالذات الأزلية الحقة"[٣].

ويقول نكلسون "إذا كانت الأشكال التي يخطئها العد من العقائد والشعائر تعتبر ذات قيمة خاصة تتناسب مع الإحساس الباطن الذي ألهمها فهي تبدو من وجه آخر حجباً دون الحق وحواجز يسعى القائلون بالاتحاد جاهدين في إلغائها وتحطيمها"[٤].

أما براون فإنه يذهب إلى أن التصوف يمثل الدين الكوني اللامحدود الذي نادى به برغسون في كتابه[٥]يقول براون "من أخص الخصائص والأوصاف المميزة للتصوف... فصل رباط القيود وترك حدود الدين وظواهره... والحق أن الكثير ممن هلكوا بسبب عقائدهم الدينية قد جاؤوا ببدع مختلفة"[٦].

ويرى نكلسون أن مصادر التلقي الذاتية للصوفي من الوسائل لإلغاء الدين يقول "هذه المذاهب (الاشراقية والعرفانية والكشف) منطقياً تلغي كل قانون ديني، أو أخلاقي،

---

[١] آلام الحلاج ــ ص٢١١.

[٢] في التصوف الإسلامي ــ ص٨٨.

[٣] العقيدة والشريعة ــ ص١٥١.

[٤] الصوفية في الإسلام ــ ص٨٨.

[٥] انظر منبعا الأخلاق والدين ــ ص٢٧٥.

[٦] تاريخ الأدب إيران ــ ٣٢٤/١.

وليس عند خيال العارف مثوبات أو عقوبات ربانية، ولا مقاييس للحسن أو القبيح، وعنده أن كلمة الله المكتوبة قد نسخها كشفه اللطيف المباشر... ومن هنا كانت جميع أشكال الأديان متساوية، وليس الإسلام بأفضل من الوثنية، وليس شيئاً عقيدة يعتقدها الإنسان يؤديها"[1].

ويذهب نكلسون إلى أن التصوف قد انحرف عن عقائده حتى تلاشي الدين معه تماماً يقول "التصوف هو البقعة المشتركة التي تلتقي فيها نصرانية القرون الوسطى بالدين الإسلامي... ولكن في الوقت الذي حافظت الكنيسة الكاثولوكية على تراثها سالماً، نجد أن المجرى الأساسي للإسلام بعد القرن الثالث عشر أخذ ينساب في قنوات من فلسفة دينية هي في نظر المتمسكين بتعاليم الإسلام تحتوي على كل شيء إلا الدين"[2].

بل أن الفرد بل يذهب إلى أن التصوف كان السبب الرئيسي في زوال الحضارة الإسلامية وتذويب الدين وزوال الأخلاق وانتشار الجهل يقول "هذه النزعة في التصوف كان حتماً أن تؤدي إلى انحطاط الحضارة الإسلامية، وفي رأينا أن هذا أحد الأسباب الرئيسية في الانحلال الذي غزا الإسلام كله وبخاصة في المغرب ابتداءً من القرن الرابع عشر"[3].

٣- انتشار الإسلام والتصوف:

إن من الغريب حقاً أن يقرر المستشرقون تجاوز غلاة الصوفية الدين وإلغاء حدوده وتذويب معالمه، بل أن بعضهم جعل التصوف طريقاً معاكساً للدين، وفي الوقت نفسه يقررون أن انتشار الإسلام إنما كان بأيدي رجالات التصوف وشيوخهم ودراويشهم وهم يؤكدون أن الدين الذي دعا إليه غلاة الصوفية إنما هو دين متسامح متجاوب للعديد من العقائد للنفوذ فيه. ولا يخفى أن ما يرمي إليه المستشرقون هو أن الدين الذي تلقته القلوب والعقول في العالم إنما هو الدين الصوفي العالمي بثوب آخر

---

[1] الصوفية في الإسلام ــ ص٨٥.

[2] التصوف ضمن تراث الإسلام ــ إشراف سيرتوماس أرنولد ــ ص٣٠٦.

[3] الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ــ ص٤٠٩.

تحت اسم الإسلام، وليس الدين الإسلامي الذي أرسل الله به رسوله صلى الله عليه وسلم وأنزل كتابه عليه.

يقول هاملتين جب "إن السكان في الولايات الواقعة تحت الحكم الإسلامي سواء أكانوا مسلمين أصلاً، أو كانوا ممن اعتنق الإسلام ودخلوا حظيرته، بجهود المتصوفة... كان دخلوهم في ذلك النطاق بجاذب من التصوف الذي استطاع أن يستميل نزعاتهم الدينية الغريزية، وبذلك أخذت تعاليم القرآن تستقر ببطء في نفوسهم على مر الزمن جنباً إلى جنب مع معتقداتهم وعباداتهم ذات الطابع الخرافي"[١].

ويقول براون "إن الفرق بين التصوف ومعظم الطرق والمذاهب الأخرى هو أن التصوف يتحرر من بعض القيود، و يهمل ظواهر الديانة... وهكذا يحاول الصوفية بغية إدراك جوانب حقيقية كل مذهب ألا يكونوا تابعين للمذاهب الأخرى في مقام التوجيه والإرشاد"[٢].

ويقول ترمنجهام "في الهند حيث كانت الأفكار أكثر أهمية... ذهب الصوفية لمسافات أكبر للتوفيق مع المعتقدات، والممارسات واستقبالها في بيئتهم، وهذا لا يتضمن أنها توافقت بوعي مع تصورهم للعقيدة الإسلامية طالما أن التفسير المشوب بالإلوهية الشاملة للحياة قد أتى كشيء طبيعي لهم"[٣].

ويقول ماسينيون عن الحلاج ومنهجه في الدعوة إلى دينه "لقد كان أمراً شديد الغرابة أن يتصرف سني على هذا النحو فينقل فكره الأساسي بمصطلحات فكر آخر. ونفهم لماذا خُلط بسهولة مع دعاة القرامطة الذين استخدموا توفيقية لكي يحققوا على الطريقة الماسونية انصهار كل الأديان وتأويل كل طوائفها ومذاهبها بقصد صياغتها في مجموعة قواعد اجتماعية عقلانية، بغرض سيادة السلام والسعادة بين البشر"[٤].

---

[١] دراسات في الحضارة الإسلامية ــ ص٢٨٦.

[٢] تاريخ الأدب في إيران ــ ٣٥٦/١.

[٣] الفرق الصوفية ــ ص٣٤٦.

[٤] آلام الحلاج ــ ص١٩٠ ــ وانظر ص ٢٨٩ من نفس الكتاب.

٤ - محاربة الدين:

يذهب بعض الغربيين إلى أن هناك صراعاً وغير معلن بين التصوف والدين، يقول ولتر ستيس "هل كانت للدين آثار طيبة في العالم أو لا ـــ بمقدار ما يتميز الدين عن التصوف ـــ أم كان ضاراً أكثر منه نافعاً؟... لم يتأسس رأي من الرأيين في اعتقادي على مسح شامل غير متحيز للوقائع. بل هما قد تأسسا على الميول والأفكار المتصورة مقدماً للدفاع أو الهجوم على الدين... ولابد أن نقول الشيء نفسه عن التصوف"[١].

ومها حاول ستيس أن يكون موضوعياً فإنه يختم كلامه بتفوق التصوف في صراعه مع الدين أياً كان ذلك الدين يقول "ونود أن نؤكد بغض النظر عن هذه الوقائع ـــ أن التصوف هو المصدر النهائي لكل دين وهو ماهيته.. إذ علينا أن نؤكد أن الوعي الصوفي كامن عند جميع البشر"[٢].

ويستغرق برغسون في صوفيته بل في دارونيته[٣] حيث يجعل التصوف هو المرحلة العليا لرقي الإنسانية وأن الدين أياً كان وحياً سماوياً أو وضعياً ووثنياً مرحلة إعدادية يقول "إننا لا نفهم تطور الحياة إلا إذا رأيناها تسعى إلى شيء لا يمكن بلوغه، ويبلغه المتصوف الكبير فلو كان كل الناس، أو كثير من الناس يستطيعون أن يرقوا إلى هذه المرتبة العالية التي يعرج إليها الإنسان الممتاز، لما كانت الطبيعة قد توقفت عند النوع إلى الإنساني، لأن هذا الإنسان هو في الواقع فوق الإنسان"[٤] وهو يذهب إلى أن الدين ما هو إلا أحد رموز التصوف أو أحد تعابيره يقول "الخطأ أن يظن أننا بالنمو أو الاكتمال ننتقل من السكوني إلى الحركي، من البرهان أو الخرافة ولو كانت صحيحة إلى الحدس، إنهم بهذا يخلطون بين الشيء ذاته وبين تعبيره أو رمزه"[٥].

---

[١] التصوف والفلسفة ـــ ص٤٠٩ ـــ بتصرف يسير.

[٢] السابق ـــ ٤١١.

[٣] داروينه, منسوب إلى داروين صاحب مذهب في أصل الأنواع – انظر المورد ص ٢٤٩.

[٤] منبعا الأخلاق والدين ـــ ص٢٢٧.

[٥] السابق ـــ ص٢٧٩.

هذه الأصداء والنداءات التي وجدت في العالم الغربي، سبق أن ترددت في أوساط المجتمعات المسلمة يقول جولد تسيهر "ارتفعت بعض الأصوات منادية بأن العلم بوحدانية الله يشمل على عنصر من عناصر الاتحاد، والإخاء بين البشر؛ بينا الشرائع والأديان تسعى لإثارة التفرقة والانقسام فيما بينهم... والإسلام ليس موضع استثناء في دعوى الصوفية وهي عدم المبالاة بالأديان كافة"[١].

ويقول "نجد هذه الفكرة القائلة بأن النحل والديانات تحول دون بلوغ الغاية التي ينبغي أن يؤدي الدين إليها، لأنها ليست من مصادر الحقيقة، وهذه الحقيقة لا يمكن الاهتداء إليها عن طريق المنازعات المستمرة بين الملل والنحل المختلفة"[٢].

ويورد نصاً لأبي سعيد بن أبي الخير[٣] الصوفي لصديقه ابن سينا يقول فيه "مادامت المساجد والمدارس لم تهدم هدماً تاماً، فسوف لا ينجز الدراويش عملهم، ومادام الكفر والإيمان لم يتشابها ولم يتماثلا تماماً فما من رجل يكون صحيح الإسلام والإيمان"[٤].

عن هذا النص يقول نكلسون "مثل هذا الإعلان الصراح بالحرب على الدين الإسلامي قليل"[٥].

ويذكر كارودوفو أن التصوف يمثل عند دعاته الدين الأوحد والأول السابق للتدين عند البشرية. يقول " عند السهروردي المقتول أن جميع الحكماء والقدماء والمعاصرين سواء أكانوا من المصريين أو اليونان، أو اليهود، أو الفرس أو العرب، وسواء أسمُّوا هرمس أو ملكيصادق، أو بزرجمهر أو أفلاطون، أو فيثاغورس، قد علموا مذهباً واحداً من حيث الأساس، مع اختلاف في الشكل، وأنهم

---

[١] العقيدة والشريعة ــ ص١٥٢ ــ وانظر الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ــ الفردبل ــ ص٤١٠.

[٢] في العقيدة والشريعة ــ ص١٥٣.

[٣] أبو سعيد فضل الله، ابن أبي الخير، يعد أول من أبدع الشعر الصوفي، وأول من استخدم الرمزية والقصص فيه، رويت عنه أفعال وأقوال منكرة، واشتهر بمجالس السماع التي أنكرها عليه شيوخ الطريقة أمثال القشيري توفي سنة (٤٤١هـ).

انظر الموسوعة الصوفية ــ ص١٧ ــ وانظر الفصل ــ ١٢٣/٣.

[٤] في العقيدة والشريعة ــ ص١٥٣.

[٥] الصوفية في الإسلام ــ ص٨٩.

لم يعرفوه بطريق التأويل العقلي أصلاً، بل بطريق التأمل الصوفي، أو الكشف يفوق الطبيعة، وإن شئت فقل إن الفلسفة الصوفية تنشأ عن وحـي مـستمر منـذ أصـل العالم"[1].

موقف غلاة الصوفية من الأديان:ـ

أخذ غلاة الصوفية من الأديان الموجودة فـي المجتمـع الإسـلامي كالمجوسـية، واليهودية والنصرانية أو من خلال سياحتهم جملة من عقائدهم وعاداتهم، مما ساعد على قبول هذه الأديان على أنها أوجه متعددة لحقيقة واحدة خاصة أن عقيدة وحـدة الوجود قد ظهرت عنعناتها في بداية ظهور التصوف وتميزه عن الزهد، أو بـسبب الاحتكاك بدعاة وحدة الوجود من الهنود أو رواد الفكر الهيلينستي.

فإذا كان الكل عين الحقيقة فلا فرق بين الأديان إذ الكل يدين بوجه من وجوه الحقيقة الواحدة[2].

وفي أقوال بعض شيوخهم السابقين تظهر عنعنات وحدة الأديان، أو قبول الأعـذار لهم فذكر السراج عن أبي يزيد البسطامي "أنه اجتاز مقبرة اليهود، فقال: معذورون، ومر بمقبرة المسلمين فقال مغرورون"[3] وأقصى ما عذر به السراج أبي يزيد قوله "حكاية تحكى عنه ولم نعرف إرادته فيما قال، ولا نطلع على حاله في الوقت الـذي قال"[4].

وقال الحلاج "اعلم أن اليهود والنصرانية، والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف ثم قال:

تفكرت في الأديان جـداً محققـاً ... فألفيتها أصـلاً لـه شـعب جمـاً

فلا تطلـبن للمـرء دينـاً فإنـه ... يصد عن الوصـل الوثيـق وإنمـا

---

(1) الغزالي ــ ص٢٠٢.

(2) انظر المسائل لإيضاح المسائل ــ ابن عربي ــ ص٣٢.

(3) اللمع ــ السراج ــ ص٤٧٣.

(4) السابق ــ ص٤٧٣.

يطالبـــه أصـــل يُعبّـــر عنـــده جميع المعالي والمعـــاني فيهمـــا[١]

وقال:

ففي دين الصليب يكـــون مـــوتي ولا البطحاء أريـــد ولا المدينـــة[٢]

ويجيز السهروردي المقتول العبادة وفق أي دين إذ يرى أن المطلـــوب والمعـــشوق واحد يقول "هلم يا عارف نسبح لربنا طرباً وشوقاً، وهلم يا عـــارف نفـــرح بربنـــا ونزمزم بالتهليل والتكبير، هلم يا أخا الحقيقة ندعو قيّم العالم بقلـــب كئيـــب، وروح شيق، ونغمة رخيمة"[٣].والرقص عبادة اليهود، وكان الزمزمة "كلام المجوس" عنـــد أكلهم[٤].

وقال ابن الفارض:

وإن نار بالتنزيـــل محـــراب مـــسجد فما بـــار بالإنجيـــل هيكـــل بيعـــه

وإن خر للأحجار فـــي البـــد عـــاكف فـــلا وجـــه للإنكـــار بالعـــصبية

فقـــد عبـــد الـــدينار معنـــى منـــزة عـــن العـــار بالإشـــراك بالوثنيـــة

وما زاغت الأبصار مـــن كـــل ملـــة وما راغت الأفكار مـــن كـــل نحلـــة

وإن عبد النار المجوس و ما انطفـــت كما جاء في الأخبار في ألـــف حجـــة

فما قصدوا غيري، وإن كان قـــصدهم سواي، وإن لم يظهروا عقـــد نيـــة[٥]

وقال ابن عربي:

---

[١] أخبار الحلاج ــ ص٦٩ ــ وانظر ديوان الحلاج ــ ص٩٠.

[٢] ديوان الحلاج ــ ص٨٠.

[٣] مقامات الصوفية ــ ص٥٩.

[٤] إذ يحرم على المجوس الكلام أثناء تناوله للطعام فيخرج الكلام من الخياشيم دون تحريك اللـــسان والـــشفة ــ انظر زرادشت الحكيم/ خالد عبدالقادر ــ ص٩٧ ــ وانظر لسان العرب ــ ٢٧٣/١٢.

[٥] ديوان ابن الفارض ــ ص١١٤-١١٥.

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة — فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف — وألواح توراة ومصحف قرآن[1]

وقال:

فأرقب أفلاكاً وأخدم بيعة — وأحرس روضاً بالربيع منمنا
فوقتاً أسمي راعي الظبى الفلا — ووقتاً أسمي منجما[2]

قال شارحاً لأبياته "هذه أذواق مختلفة وإن كانت العين واحدة في هذا كله"[3].
وابن عربي يترك التفريق بين الأديان، إذ العابد إنما يعبد نفسه يقول "لا يعتقد إلا بما جُعل في نفسه فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها.. فكن في نفسك هيولاً لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد"[4].
وقال: (يُضِلُّوا عِبَادَكَ) [نوح : ٢٧] أي يحيروهم ويخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية، فينظرون أنفسهم أرباباً بعدما كانوا عند أنفسهم عبيداً، فهم العبيد الأرباب"[5].
وقال:

أنت عبد وأنت رب — لمن له فيه أنت عبد
وأنت رب وأنت عبد — لمن له في الخطاب عهد
فكل عقد عليه شخص — يحله من سواه عقد[6]

---

[1] ترجمان الأشواق ــ ابن عربي ــ ص٤٤.
[2] ترجمان الأشواق ــ ابن عربي ــ ص٤٦.
[3] ذخائر الأعلاق ــ ابن عربي ــ بهامش ترجمان الأشواق ــ ص٤٦.
[4] المسائل ــ ص٥٠ ومابعدها.
[5] فصوص الحكم ــ ٧٤/١.
[6] السابق ــ ٩٢/١.

وقال ابن سبعين "أي شيء يخطر ببالك سمه به، ومن اسمه الموجود كيف يخصص بأسماء منحصرة! هيهات! الله لا اسم له إلا الاسم المطلق أو المفروض فإن قلت: نسميه بما يسمى به نفسه أو نبيه، يقال لك: من سمى نفسه الله قال لك أنا كل شيء وجميع ما تنادي أنا هو"[1].

وقال "هو الذي صورة كل شيء وغايته ومقدم الوجود وضرورته التي لا انعكاس له عنها وهو البدء اللازم"[2].

ويعلل عبدالكريم الجيلي وحدة الأديان بقوله "إن الله سبحانه يتجلى في لباس هذه الأشياء والتي يعبدونها، فيدركها هؤلاء بالعقل الكلي فيقلون بأنها هي الفاعلة"[3].

وقال في تعليل آخر "يعبده من اتبع الرسل من حيث اسمه الهادي، ويعبده من يخالف الرسل من حيث اسمه المضل.. فكل من في الوجود عباد لله تعالى مطيع"[4].

---

[1] رسائل ابن سبعين ــ ص١٨٤.

[2] بد العارف ــ ابن سبعين ــ ص٣٢٤.

[3] الإنسان الكامل ــ ٢/٢٨.

[4] السابق ــ ٢/١٢٠.

تعقيب ورد:

وحدة الأديان:

إن حقيقة التصوف مبنية على أنه ديانة روحية شاملة لجميع المذاهب والاعتقادات.

وأغلب غلاة المتصوفة يؤمنون بأن كل مذهب من المذاهب جزء من الحقيقة، ولو كانت ضئيلة، لأن الحقيقة الكلية واضحة كالشمس الفياضة في كل مكان، وتبرز في كل شيء بوجه خاص، وبشكل يخالف في الظاهر ما عليه من غيره من المذاهب، ولكنها في الباطن حقيقة واحدة شاملة للكل.

و بالتالي ينظر الصوفي إلى من يخالفه المعتقد نظرة خالية من النقد، بل تكون روحه في حالة استعداد دائم للتلقي عن الآخرين، والعمل بطقوسهم مهما كانت مذاهبهم مختلفة أو حتى متنافرة.

إن قبول ديانات الآخرين وفق فكرة أن الحقيقة واحدة تظهر في أوجه متعددة، من أخص صفات التصوف الغالي.

إن الدين الحقيقي للعالم كله أوله وآخره هو الإسلام قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلاَمُ﴾ [آل عمران : ١٩] وقد اتفقت الشرائع على إثبات التوحيد لله تعالى وإثبات النبوة لأنبيائه، وأن الإسلام ناسخ لما قبله وأن محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين فلا نبي بعده، ولا تشريع غير ما جاء به في كافة شؤون الحياة.

إن الدعوة إلى تذويب هوية الدين الإسلامي في غيره من الديانات[١] المحرفة أو الوضعية، من أهم مقاصد التصوف الغالي فلا فرق بين اليهودي والنصراني والوثني من عباد الأصنام أو الكواكب وبين المسلم فالكل يعبد الله وفق ما يتصوره لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد المحبوب على الحقيقة.

إن خطورة هذه الدعوة تكمن في وجود حملة جديدة "تسعى إلى إفساد نزعة التدين بالإسلام والدخول فيه، وتذويب شخصيته في معترك الديانات، ومطاردة التيار

---

[١] انظر دعوى وحدة الأديان عند الصوفية والفلاسفة عرض ونقد سعيد بن محمد بن معلوي ـــ رسالة دكتوراه ـــ ص١٧٢.

الإسلامي، وكبت طلائعه المؤمنة وسحب أهله إلى ردة شاملة... وذلك فيما جهرت به اليهود والنصارى، من الدعوة الجادة إلى "نظرية الخلط بين الإسلام وبين ما هم عليه من دين محرف منسوخ[1].

لقد توافقت هذه الحملات مع ما توافرت عليه أيديهم من تراث صوفي كبير يتزعم هذه الفكرة ويحيلها إلى مرتكز أساسي يبنى عليه الفكر الصوفي.

إن تساقط المستشرقين على دراسة التصوف ونشر مؤلفاته والعمل على ترجمتها والعمل على بعث هذا الإرث الصوفي الغالي في المجتمع المسلم ليؤكد على ظفر المستشرقين بوسيلة نافذة نفذت في العالم الإسلامي قديماً وترتب عليها آثار لحقت الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية فظهرت حركة الزنج والقرامطة مرتبطة بدعاوى الحلاج وآثاره[2].

وظهرت مقالات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود بحدوث دولة التتار وسقوط الخلافة[3].

وغلاة الصوفية تلقوا هذه الفكرة عن اليهود والنصارى: "تلقاها عنهم دعاة وحدة الوجود والاتحاد، والحلول، وغيرهم من المنتسبين إلى الإسلام من ملاحدة المتصوفة في مصر، والشام وأرض فارس، وأقاليم العجم، ومن غلاة الرافضة وهي من مواريثهم عن التتر"[4].

بل "هي في حكم الإسلام: دعوة بدعية، ضالة كفرية، مظلة، مأثم لهم، ودعوة لهم إلى ردة شاملة عن الإسلام"[5].

إن الدعوة إلى وحدة الأديان تصطدم مع أساسيات الدين وذلك من وجوه[6]:

---

(1) انظر الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان ــ بكر بن عبدالله أبوزيد ــ ص١٠-١١.

(2) انظر المؤامرة على الإسلام ــ أنور الجندي ــ ص١٨٨.

(3) انظر مجموعة الفتاوى ــ ١٠٧/٢.

(4) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان ــ ص١٨.

(5) السابق ــ ص٣٥.

(6) انظر مجلة البحوث العلمية ــ العدد ٥٠ ــ ص٤٥ ــ فتوى رقم (١٩٤٠٢) من فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء.

١- إن من أصول الاعتقاد في الإسلام المعلوم من الدين بالضرورة أن الـدين الحق هو الإسلام وأنه خاتم الأديان وناسخها.

٢- ومن أصول الاعتقاد الاعتقاد، بالقرآن آخر كتب الله نزولاً وأنه ناسخ كـل كتاب أنزل من قبل، ومهيمن عليها.

٣- الإيمان بأن التوراة والإنجيل قد نسخا بالقرآن الكريم، وأنه لحقهما التحريف والتبديل بالزيادة والنقصان.

٤- الاعتقاد بأن محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين، وأن بعثته عليه الصلاة والسلام عامة للناس أجمعين.

٥- اعتقاد كفر كل من لم يدخل في الإسلام من اليهود والنـصارى وغيـرهم وتسميته كافراً، وأنه عدو لله ورسوله، والمؤمنين، وأنه من أهل النار.

٦- أمام هذه الأصول الاعتقادية فإن الدعوة إلى وحدة الأديان والتقارب بينهمـا دعوة خبيثة، ماكرة، والغرض منها خلط الحق بالباطـل وهـدم الإسـلام وتقويض دعائمه، وجر أهله إلى ردة شاملة.

٧- من آثار هذه الدعوة إلغاء الفوارق بين الإسلام والكفر، والحـق والباطـل والمعروف والمنكر، وكسر حاجز النفرة بين المسلمين والكافرين، فلا ولاء ولا براء، ولا جهاد ولا قتال لإعلاء حكمة الله في أرضه.

٨- إن صدرت هذه الدعوة إلى وحدة الأديان من مسلم فهي تعتبر ردة صريحة عن دين الإسلام، لأنها تصطدم مع أصول الاعتقاد، فهي فكـرة مرفوضـة شرعاً، محرمة قطعاً بجميع أدلة التشريع في الإسلام م قرآن وسنة وإجماع.

المبحث الرابع: موقف المستشرقين من عقيدة العلم اللدني عند الصوفية:-

يمتاز غلاة المتصوفة سواء في العالم الإسلامي، أو في غيره من المجتمعات المتدينة أو غير المتدينة، بالاعتماد على الذات في تلقي العلوم والمعارف، وبخاصة في معرفة الذات الإلهية، ومعرفة صفات الحق وأسمائه، وتعد مرحلة الشيخ مرحلة مؤقتة تنتهي بوصول المريد إلى مرتبة الشيخية، أو وقوفه على الطريق الذي يصل به إلى ما سعى إليه الصوفي من الاتحاد بالحق.

وقد فرق المستشرقون بين طريقين للوصول إلى هذه الغاية عند غلاة الصوفية، حيث وجد طريق الحب والمحبة وما يترتب عنه من عشق واتحاد بالمعشوق. وبين الطريق الآخر وهو الاستبطان المعرفي والبحث نزولاً في النفس حتى الوصول إلى إدراك الحق في الذات الصوفية أي أن هناك طريقين طريق القلب، وطريق العقل.

وقد ارتبطت معاني العلم اللدني بمصطلحات عرفت في الأمم السابقة للإسلام، وانتشرت بين متصوفة فلاسفة، وعلماء لاهوت أشهرها فلسفة أفلوطين المتصوف الوثني.

١ - من معاني العلم اللدني عند المستشرقين:

من المصطلحات التي ارتبطت "بالعلم اللدني" عند المستشرقين وعند صوفية النصارى:

١ - الثوصوفية (Theosophist)، (Theosophy)، وتعني:

أ- معرفة الله عن طريق الكشف الصوفي أو التأمل الفلسفي، أو كليهما.

ب- معتقدات حركة نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية ١٨٧٥م وبنيت في المقام الأول على أساس من التعاليم البوذية، والبراهيمية[١].

وفي المعجم الإنجليزي "عقيدة ظهرت في الولايات المتحدة على يد مدام بلا فاتسكي... تسعى لتكون عقيدة جامعة ومركبة لعناصر الديانات التي ظهرت أو كانت نتيجة الوحي الباطني، وتهدف إلى مساندة أتباعها للتمكن من الاتحاد بالإله[٢].

---

(١) المورد ــ ص٩٦٣.

(٢) Longًan Modern English- Dictionary. P 146.

٢ - الغنوص (Gnosticism, gnosis):

الغنوصية في اللغة الإنجليزية تدل على مذهب العرفان، مذهب بعض المسيحيين الذين اعتقدوا بأن المادة شر، وبأن الخلاص يأتي من طريق المعرفة الروحية"[١].

وفي المعجم الإنجليزي "مذهب ديني معرفي، ظهر في الشرق الأقصى ثم انتشر في الهيلينستية في الشرق الأدنى، وهناك فرق وطوائف غنوصية منها الوثني، والنصراني"[٢].

وفي الموسوعة البريطانية: أنها كلمة إغريقية تعني المعرفة وهو مصطلح استخدمه المدرسيون النصارى لتمييز حركة دينية في العصور القديمة (قبل العصور الوسطى) حيث اتصلت بالكنيسة النصرانية، وعرفت الغنوصية قبل النصرانية فوجدت عند الوثنيين كالقربانيين الهرامسة، والكهانة الكلدانية وكذلك التعاليم القديمة للصوفية اليهود... إلا أن الموسوعة ترد المؤثر والعامل الرئيسي في بناء الغنوص كدين إلى المعلمين السفسطائيين[٣] من اليهود[٤].

أما موسوعة الأديان فإنها ترجعها إلى أنها حكمة هند ــ أوروبية تعني المعرفة في الإنجليزية، والمعرفة السنسكريته (Jnana)، وقد استخدم هذا المصطلح في مقارنة الأديان كدلالة على ذيوع ورواج هذا المذهب في العصور القديمة، وهو مصطلح يلح على استيعاب الأسرار الباطنية، وتحصيل هذه المعرفة إنما يكون بطريقة الوحي المباشر ــ الوحي الإلهي ــ أو التلقي عن طريق الباطن السري وترجع هذه الديانة إلى عدة أديان وفلسفات كالآرمية، واليونانية، والرومانية، وكتابات اليهود حول الجوهر... وقد ظهرت كعقيدة بين اليهود، وفي النصرانية حتى اعتبرت فرقة بدعية

---

[١] المورد ــ منير البعلبكي ــ ص٣٩٢.

[٢] Longman English Dictionary- P452.

[٣] السوفسطائية, فرقة فلسفية اثينية كان رجالها مجادلين مغالطين, متجرين بالعلم. وقفوا جهدهم كله على الجدل, لا يبحثون عن الحقيقة وإنما عن وسائل الاقناع والتأثير الخطابي. انظر تاريخ الفلسفة اليونانية – يوسف كرم – ص ٤٥.

[٤] Encyclopedia Britannica,vol,10, P.505

حاربتها الكنيسة وقتلت رجالها، ويرجع الفضل إلى ماني في جعل الغنوصية دين عالمي"[١].

ومن المستشرقين من يرجع الغنوص إلى العقائد الإيرانية "إن اشتقاق ماني من فرقة معينة لا يكاد يكون ممكناً، كما أنه غير الممكن من ناحية أخرى بيان أنه تمسك باتجاهات غنوصية أقدم، اتجاهات غنوصية في الديانة الإيرانية"[٢].

وقد شرح بعض المستشرقين معني كلمة غنوص فقال تور أندرية "الغنوصية ليست معرفة تقليدية أو تجريبية، ولا معرفة نظرية بالمفهوم المتعارف عليه، إنها حصيلة إضاءة باطنية أو إيحاء يكسبه المرء من خلال نوع من المشاهدة التي ليس بمستطاعه أن ينالها إلا بالمكاشفة الحقيقية الغامضة، وبهذا فإن محتواها يختلف عن محتوى علوم الإيمان المتعارف عليها، فهي تفتح للمرء نافذة تتيح له فرصة الاطلاع على أصل العالم مثلاً، وعلى تدرج القوى الإلهية، وعلى ما خفي من جوهر الإنسان"[٣].

ويقول نكلسون "المعرفة ـ ثيوصوفي (Theosophist) المعنى الحرفي (للحكمة الإلهية) وأصحاب هذه العقيدة يدعون معرفة خاصة بالذات الإلهية، ويقولون أحياناً أن هذه المعرفة نتيجة لفعل قوة أعلى أو لوحي خارق للعادة، ولا يقال أنها نتيجة لوحي، بل توصف بأنها أعمق حكمة نظرية لأصحابها الذين يسمون ثيوصوفين، هؤلاء الثيوصوفيون يبتدؤن بالكلام في الذات الإلهية ويحاولون تعليل هذا العالم ـ على الظاهر ـ بأنه رد فعل قوي بالذات الإلهية نفسها"[٤].

ويقول سبنسر ترمنجهام "نحن بحاجة لتحديد معنى مصطلح الثيوصوفية لأن هذه الكلمة أيضاً يمكن أن تعين أشياء مختلفة كثيرة، فبينما التصوف حركة استجابة للروح نحو الله جل جلاله، والتي تتضمن التمسك بالحقيقة على المستويات الداخلية،

---

[١] The Encyclopedia of Religion, vol,5-P. 556

[٢] انظر الإنسان الكامل عند المسلمين ـ هانز شيدر ـ ضمن الإنسان الكامل ـ عبدالرحمن بدوي ـ ص٤٢.

[٣] التصوف الإسلامي ـ ص١٥٠.

[٤] التصوف ـ ضمن تراث الإسلام ـ إشراف سيرتوماس أرنولد ـ ص٣٣٤.

فإن الثيوصوفية هي تلك الفلسفة الإلهية التي تتفرع من خلال هذه الاستنارة الداخلية فهي تصوف العقل تمييزاً بها عن تصوف القلب"[١].

ويرجع كوربان معنى العلم اللدني إلى الهرمسية يقول "أنه إلهام سماوي يكاد يفوق الرسالة النبوية المشرعة قدراً، وتظهر الفلسفة الهرمسية فعلاً وكأنها حكمة لدنية أي فلسفة نبوية... وقد ترك تأثيرهم أي ــ الهرامسة ــ آثار بعيدة في الإسلام وذلك بعدم قناعتهم جدوى القياس في تحديد الصفات الإلهية"[٢].

وقد كتب نكلسون وصفاً للمعرفة اللدنية عند غلاة الصوفية ينطبق تماماً على المعنى اللغوي للغنوص يقول "وجدنا الصوفيين يطبقون مذهباً سيكولوجياً ويسيرون في طريق مطهر منير يعد الروح للوصول إلى المعرفة (Gnosis) التي عرّفوها بأنها الإدراك لصفات الوحدانية الإلهية، امتاز بها الأولياء فرأوا الله في قلوبهم"[٣].

٢- الغنوص وعقيدة العلم اللدني عند غلاة الصوفية:ــ

أدرك المستشرقون معنى حكمة الغنوص (gnosis) وما تتضمنه من دلالات، وقد ربط المستشرقون هذه الكلمة بالفكر الصوفي عند المسلمين بعدة معاني منها العلم اللدني، المعرفة، العرفان، ونحوه وهم متفقون على أن الغنوص الصوفي أو المعرفة الصوفية أو العلم اللدني إنما تمكن الصوفي من معرفة الله تعالى بأسمائه وصفاته، بطريق واحد هو الاستبطان والتأمل الداخلي الذاتي للصوفي وأنها لا تدرك بوسائل المعارف والعلوم المعروفة ومن ثم الاتحاد بالذات الإلهية والاستغراق فيها.

إن ما يميز الغنوص:

١- الاعتماد على الذات المتأملة مصدراً للمعارف.
٢- أن ما ينتج عن هذا الاسترسال يعد حقاً قاطعاً.
٣- أن المعرفة الناتجة عنه لا يمكن أن يتوصل إليها بوسائل العلوم الأخرى.
٤- الواصل إلى هذه المرحلة متحد بالذات الإلهية.

---

[١] الفرق الصوفية ــ ص٢٢٠.

[٢] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٢١٠-٢١١.

[٣] التصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٣١١.

وقد كتب المستشرقون في وصف الغنوص الصوفي ما يتطابق مع هذه المتطلبـات. يقول جولد تسيهر "عند الصوفية العلم ليس تفقهاً لأنهم لا يستمدونه من الكتـب ولا ينالوه بالدراسة، وقد اعتمد جلال الدين على سورة التكاثر في صوغ هـذه الكلمـة "فلتدرك بقلبك علم النبي، بلا كتاب ولا أستاذ ولا معلـم... يـستطيع الـصوفي أن يغترف المعرفة من أعماق القلب وأن يجد في التأمل الباطن السبيل الأوحد للوصول إليها"[١].

يقول نكلسون "إن ما يسميه الصوفية معرفة يشبه ما يسمى في عـرف الهيلينيـين غنوص، وهو نوع من الذوق لا دخل للعقل فيه، وشهود للحق فـي القلـب الـذي استضاء بنور الله، ثم إن المعرفة تتضمن فوق ذلك فناء إنية العبد بـذهاب صـفات البشرية عنه والبقاء بصفات الله"[٢].

ويقول عن مغايرتها للعلم "بينما يطلق على المعرفة العادية لفظ العلم يطلـق علـى المعرفة الخاصة بالصوفية لفظ (المعرفة، أو العرفان) والمعرفة مختلفة أصالة عـن العلم، ولابد من استعمال كلمة مغايرة، في ترجمتها ولن نذهب بعيداً أو وراء وجود كلمة مناسبة لها فمعرفة الصوفية، هي (gnosis) الثيوصوفية الهيلينستية"[٣].

ويقول جورج قنواتي "نشأ عن تنوع العناصر التي جاء بها الغزالي أن صـار لـه تأثير في اتجاهين، أحدهما عقلي أدى إلى تصوف يمكن أن نـسميه ميتافيزيقيـا أو عرفانياً (gnosis)... الأمر الذي يميز هذا الاتجاه الاعتقاد بأنه يمكن الوصول إلى ما وراء العالم الملموس الذي هو مجرد مظهـر لبلـوغ عـالم الحقـائق المعقولـة، والروحانية، وذلك من طريق حدس وجداني (Emotinal intuition) وهو ما يـسمى بالمعرفة"[٤].

---

[١] العقيدة والشريعة ــ ص١٥٤.

[٢] في التصوف الإسلامي ــ ص١١٦.

[٣] الصوفية في الإسلام ــ ص٧٢.

[٤] الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ٢٤٧/٢.

ويقول فيليب حتي "المذهب العرفاني (الغنوصي) يمثل مرحلة تالية في تاريخ الزهد. وعقدة هذه المذهب أن من المعرفة ما لا يمكن أن يتلقاه الإنسان مـــن غيـــره أو أن يلقيه إلى غيره.. إن المعرفة تقتضي اتصالاً شخصياً مباشراً[١].

ويورد اسين بلاثيوس نصوصاً لابن عربي ويعقب "هذا البناء من الصور والدرجات والأحوال الخاصة بالعيان الصوفي بما فيه من غرابة وتهويل و استسرار... يكشف عن غنوصية (عرفانية) جامحة... ونجد ابن عربي في مذهبه في المشاهدة أن على النفس أن تجعل هدف مطامحها النهائية هو الرؤيـــة المباشـــرة التجريبيـــة للنـــور الإلهي"[٢].

ويقول جرونباوم "يحصل المتصوف عند نهاية طريقه أي عند نهايـــة مـــا يـــسميه المسلمون علم الصوفية أو العلم الباطن (Esotericscince) على خبرة المعرفة بالإله، وسيرى الله وجهً إلى وجه وهو في رؤيته ليصبح وإياه شيئاً واحداً"[٣].

ويقول سبنسر "الحقيقة في التصوف هي استبطان المعنى الفلسفي لمصطلح الحقيقـــة في تجربة عقلية مرهفة الذوق (معرفة). والحقيقة هي الحقيقة الباطنة التي لا يفـــتح الطريق لها إلا بالاتحاد بالله"[٤].

ويقول سبنسر ترمنجهام "يجب التفرقة بين المنحة الصوفية وبين العبقرية أو المعرفة الغنوصية، وهي التي تمكن أولئك المفضلون من الكشف عن أسرار العـــالم غيـــر المرئي للحقيقة والتأمل في أسرر الوجود... وعند الصوفية فإن الأســـرار الإلهيـــة تكشف عنها تدريجياً، وفي تناسب مع النمو الروحي للشخص وقابليته للتلقي"[٥].

ويقصد ترمنجهام بالمنحة الصوفية الحال والتي تتبع عدداً من المقامات[٦]، إلا أنـــه يقرر أن في غلاة الصوفية رجال وصلوا إلى الغنوص يقول "هناك رجال ذو مواهب خاصة منحوا فهماً صوفياً للحياة لا علاقة له بالنظام الزهدي أو الأساليب الصوفية،

---

[١] الإسلام منهج حياة ــ دكتور فيلب جت ــ ص١٢٨.

[٢] ابن عربي ــ ص٢٢٠-٢٢٢ بتصرف يسير.

[٣] حضارة الإسلام ــ ص١٧٤.

[٤] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٤٠٩٨/١٣.

[٥] الفرق الصوفية ــ ص٢٢٣.

[٦] السباق ــ ص٢٢٢.

مثال السهروردي المقتول، وابن عربي، وابن سبعين، وفي أشباههم من غير المسلمين مثل أفلوطين، وإيكهارت، وبويهم، ورغم تفرد هذه العبقرية فقد بحث الرجال عن هذه المعرفة الباطنية"[١].

إلا أن نكلسون يجعل إمكانية توليد هذه المعاني في نفس الصوفي بطريق الممارسة الزهدية، يقول "وجدنا الصوفيين يطبقون مذهباً سيكولوجياً ويسيرون في طريق مطهر منير يعد الروح للوصول إلى المعرفة (gnosis) التي عرفوها بأنها الإدراك لصفات الوحدانية الإلهية"[٢].

ويقول جرونباوم في قصر المصادر على الذات فقط "الصوفي لا يصل إلى استبصاراته من الخارج بمساعدة تجميع الخواطر المجردة تجميعاً تتجلى فيه الحصافة بل من الداخل، وبإرشاد ذلك الخليل الذي ينير القلب الفاحص عن نفسه بنفسه، وليس القياس المنطقي، بل الاتحاد في الواحد الأحد هو مصدر علمهم كما أنه مرمى طريقهم"[٣].

وإذا خص بعض المستشرقين الغنوص في أشخاص معينين، فإن هاملتن جب يعم رجال الطريق بها يقول "ربما عز على الباحث أن يعثر بصوفي واحد مرموق ليس في فكره عناصر غنوصية أو مناقضة للشرع"[٤].

وينفي تور أندريه علاقة الغنوص بعقائد غلاة الصوفية في العلم اللدني والمعرفة يقول "الصوفي المسلم كثيراً ما يسمي بالعارف، وجماعة الصوفيين بأهل المعرفة ولا ريب في أن المرء سيغرى بالمطابقة بين هذا المصطلح الفني ومصطلحي الغنوصية والغنوصيين ولقد حدث هذا في العديد من الحالات... إلا أن هذا دون شك خطأ يؤدي إلى إعطاء فكرة غير صحيحة عما أراد التصوف تحقيقه فعلاً"[٥].

---

[١] السابق ـــ ص٢٢٣.

[٢] التصوف ـــ ضمن تراث الإسلام ـــ إشراف سيرتوماس أرنولد ـــ ص٣١١.

[٣] حضارة الإسلام ـــ ص١٥٧.

[٤] دراسات في حضارة الإسلام ـــ ص٢٧٧.

[٥] التصوف الإسلامي ـــ ص١٥٠.

ويفرق تور أندرية بين العلم اللدني والمعرفة الصوفية وطرقها وبين الغنوص، فيقول: "الغنوصية ليست معرفة تقليدية أو تجريبية ، ولا معرفة نظرية بالمفهوم المتعارف عليه، إنها حصيلة إضاءة باطنية أو إيجاد أو إيحاء يكسبه المرء من خلال نوع من المشاهدة التي ليس بمستطاعه أن ينالها إلا بالمكاشفة الخفية الغامضة"[١].

وهو يصف المعرفة والعلم الصوفي بذات الوصف يقول "إن الصوفية أيضاً تتوافر على معرفة ميتافيزيقية ينالها المرء من خلال إضاءة إلهية مباشرة... إنها معرفة ذات طابع خاص تحتوي على تجربة اعتقاديه عادية، إنها معرفة ذات لون آخر وإضاءة جديدة، وقوة باطنية خلاقة[٢].

ويميز بين نتائج المعرفتين بقوله "الخشوع والضمير الحي، المرهف الإحساس والجدية تتناقض كلها مع الرضا عن الذات والثقة العالية بالنفس اللتين يتصف بها الغنوصي"[٣].

ولاشك أن تور أندرية موغل في استنتاجاته،إذ لم يحدد وسيلة تمكن المرء من معرفة مصدر هذه المعرفة، هل هي من الرحمن أم من الشيطان أم هوى نفسي، فلا مقياس يحدده المستشرق إلا إحساس الصوفي فقط ثم أن الرضا عن الذات ليس طريقة للاستدلال ويكفي أن نعرف مدى اعتزاز السهروردي المقتول بذاته، واعتقاد ابن سبعين في نفسه أنه مستحق للعبادة إذ هو المقرب عند المطلق وابن عربي بلغ به الثقة أن منح نفسه حق النبوة والتشريع.

مما سبق نلاحظ أن بعض المستشرقين أدرك معنى العلم اللدني عند غلاة الصوفية، ووجد معناها في مصطلحات لم تعرف في الوسط الصوفي العربي كالثيوصوفية، إلا أنها كانت الصورة المطابقة لما كان عليه العلم اللدني، ولعل ما انتشر في الأوساط الأمريكية في القرن التاسع عشر الميلادي إنما هو من مخلفات أفكار غلاة الصوفية.

٣- أصول العلم اللدني عند غلاة الصوفية:

---

[١] التصوف الإسلامي ــ ص١٥٠.

[٢] السابق ــ ص١٥٠ ومابعدها.

[٣] السابق ــ ص١٥٤.

يذهب بعض المستشرقين إلا أن هذا المصدر يرجع إلى عناصر أجنبيـــة امتزجــت وطورت الزهد الذي ظهر بين المسلمين. يقول نكلسون "لا أعتقد أن بوسعنا الـــدفاع عن التصوف من النمط (الثيوصوفي) التأملي على أنه مجرد تطور للزهد والمسكنة القديمين، فالتباين بينهما جوهري ويجب أن ينسب إلى تطفل أجنبي غير إسلامي"[(١)].

أ- المصدر الهندي:

يقول كريمر "تعرف المدرسة الأفلاطونية بين الشرقيين باســم الإشــراقية وأشـــهر أبطالها السهروردي، وقد نسج من مبادئ الأفلاطونية الحديثة مستعيناً بنظرية النور أو التألق، وهي من مبادئ المجوسية أو على ما يحتمل من مبادئ الماسونية فكــرة عالمية مبتكرة خيالياً"[(٢)].

وإذا هو أرجع الزهد إلى النصرانية فإنه أرجع عنصر التأمل والتفكير إلى الأصـــل البوذي والذي تغلب على الزهد إثر نفوذ الإيرانيين المتزايد في الإســـلام[(٣)]. وهـــذا ماذهب إليه كاردوفو في كتابة الغزالي[(٤)].

ب- الأصل اليوناني:

يقول براون عن الأصل الهندي "يتبناه أنصار ضعاف، ومع ذلك فإنه الرأي الـــشائع إلى وقتنا هذا بصورة كبيرة"[(٥)]، ويرجع براون هذا المصدر إلى الفلسفة الأفلاطونية الحديثة"[(٦)].

ويذهب نكلسون إلى هذا الرأي يقول "الأصل الثوصوفي للتصوف هو نتاج التأمـــل اليوناني إلى حد كبير، فمعروف الكرخي، وأبو سليمان الداراني وذو النون المصري عاش ثلاثتهم وماتوا في الفترة (١٧٠هــ -٢٤٧هــ) التي تبدأ بخلافة هارون الرشيد

---

(١) تاريخ الأدب العباسي ــ ص١٨٦.

(٢) الحضارة الإسلامية ــ ص١١١ بتصرف يسير.

(٣) انظر السابق ــ ص١١٩.

(٤) الغزالي ــ ١٨٤.

(٥) تاريخ الأدب في إيران ــ ص١٤٣/١.

(٦) انظر السابق ــ ١٤٥/١.

وتنتهي بموت المتوكل وقد تدفق تيار الثقافة الهيلينية خلال الخمس والسبعين سنة هذه بلا انقطاع إلى العالم الإسلامي"[١].

ويقول بلاثيوس "يقترن بالمقامات درجات من المعرفة الخارقة بالأمور الروحية والإلهية، وهذه المعرفة تتميز عن المعرفة الطبيعية العلمية أو النظرية بطابع اليقين والبينة الواضحة المباشرة، قبل إبصار العيون أو شهادة إحدى الحواس، ويطلق على هذا النوع من العلم اسم المعرفة محاكاة دقيقة للكلمتين اليونانيتين (Gnois, theoria) اللتين عبر بها الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون في الإسكندرية عنه"[٢].

ويقول كلود كاهن "اقتبس المسلمون تسلسل الوجود الأفلاطوني ، وذلك الانتقال في سلسلة من التجليات، اقتبس الفلاسفة المسلمون وصفها من الأفلاطونية المحدثة، يقابل هذا الوصف إشراق فكري عند العارفين يعينهم على الرقي من مرتبة دنيا إلى مرتبة عليا، وتلك وسيلة من وسائل المعرفة ووسيلة من وسائل الخلاص بطريقة المعرفة... احتضن المتصوفة المتأخرون بعض الشيء من أصحاب نظرية الإشراق وبخاصة في إيران"[٣].

ج- امتزاج الحضارات الهيلينستية والفارسية:

جعل ماسينيون هذا الأصل متداخل يمثل مجموعة كبيرة من الروافد التي غذته يقول عن هذا الأثر "هذه الحركة (وحدة الأديان) ليست هيلينستية خالصة، وإنما تحتوي على عناصر إيرانية، كما أنها ليست أفلاطونية محدثة خالصة أو هرمسية، إذ أحد عناصرها الأساسية هو الغنوص... الغنوص الذي ظهر أثره بالغاً في الفرق الشيعية، وعلماء اللاهوت وما وراء الطبيعة السنية"[٤].

ويذهب ماسينيون إلى أثر الغنوص في فكر الحلاج خاصة، والغلاة من المتصوفة والشيعة ودور الحضارة والكتاب الهيلينستيين ومزيج الثقافات في ذلك الوسط وتفعيله للغنوص، يقول: "المنهج الثاني في الفكر غنوصي هرمزي منهج الزنادقة

---

[١] تاريخ الأدب العباسي ــ ص١٩٤.

[٢] ابن عربي ــ ص٢١١.

[٣] تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ ص٢٢٦.

[٤] Essay on the origins of the technical Language of Islamic Mysticism. P.37.

الروحانية (مانوية جديدة) ومركزه الكوفة، وقد لــون أصــحابه مــادتهم العلميــة الهيلينستية بالظواهر الروحية فتوسلوا عبر الصلاة والزهد إلى بلوغ واكتساب أرواح الفعل الأصلية"[١].

يقول كروبان "تظهر الفسلفة الهرمسية فعلاً وكأنها حكمة لدنية، أي فلسفة نبــوة... وبواسطة ذي النون المصري، وهو متصوف وكيميائي مصري تسربت بعض أقوال الهرمسية إلى المتصوفة، أمثال الخراز والحلاج، أما إتباع الأفلاطونية المحدثة فــي الإسلام وهم الذين جمعوا التفكير الفلسفي إلى التجربة الروحية؛ فهم يعلنــون فــي سلسلة طويلة من الإسناد أنهم يعودون في الأصــل إلــى هــرمس نــذكر مــنهم السهروردي وابن سبعين"[٢]، ويرجع قنواتي الغنوصية عند غــلاة الــصوفية إلــى تحليلات كبار الفلاسفة أمثال ابن سينا والذي تأثر بالأفلاطونية الحديثــة وعناصــر إيرانية وهرمسية"[٣].

ويقول جان شوفلي "هناك النزعة الصوفية العقلانية المصطبغة بالصبغة الغنوصية، تطور هذا الجانب في النزعة الباطنية في الصوفية نحو جانب تقليد عالمي معروف بالهرمسية، وخطورة هذا التيار كونه يحاول القضاء على خصائص الإسلام"[٤].

يذهب تور أندرية إلى أن الغنوص كان معروفاً وموجوداً ليس فقط فــي الحــضارة الهيلينسيتية يقول "في العديد من الأديان كثيراً ما يسمى المرء الذي أطلع على خفايا وأسرار الدين، بكل بساطة العارف، إنه ذلك الذي يعلم أكثر ممــا يعلمــه النــاس العاديون... والمثال الكلاسيكي للمعرفة أعلاه هو كما هو معلوم الغنوصــية التــي سادت التصوف الهيلينستي والاتجاهات المسيحية التي تنتمي إليه"[٥].

د- الأصل اليهودي:

---

[١] آلام الحلاج ــ ص١٩٢.

[٢] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٢١١ وما بعدها.

[٣] الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ٢٤٧/٢.

[٤] التصوف والمتصوفة ــ ص٧٧ بتصرف يسير.

[٥] التصوف الإسلامي ــ ص١٥١.

ترجع أغلب الدوائر الغربية الدور الفعال في الغنوصية وتأثيرها في المجتمع اليهودي والنصراني على حد سواء إلى شخصية معلم سوفسطاني هو سمعان المجوسي السامري (Simon Magos) والذي عد نفسه مشاركاً في القدرة الإلهية، وفي مدرسته امتزجت الهيلينستية، والفلسفة الإغريقية والحكمة اليهودية، كما دعا إلى أن العقل البشري يستطيع أن يصل إلى العلم اللدني بالأشياء كلها[١].

ويرجع دخول الغنوص في الكنيسة النصرانية إلى سمعان المجوسي هذا[٢] يقول ول ديورانت "لقد نشأت هذه العقيدة ــ الغنوصية ــ قبل المسيحية وكانت تبشر بوجود المنقذ (Soter) قبل أن يولد المسيح، وأكبر الظن أن سمعان المجوسي السامري الذي عاب عليه بطرس إتجاره بالرتب الكونية، كان هو أحد دعاة أن للعقل قدرة للوصول إلى العلم اللدني"[٣].

وتمثل الكشوفات الجديدة (١٩٤٥م) لوثائق اليهود الغنوصية والتي دفنت في نجع حمادي في صعيد مصر أقدم مرجع للغنوصية في الحاضر[٤].

وترجع بعض المصادر الغربية إلى أن الإسماعيلية في العالم الإسلامي هي فرقة الغنوص، وقد وجدت في وثائق اليهود التحليل لظهور هذه الأفكار في مصطلح إسلامي غنوصي خرافي أسطوري عرفت في مؤلفات يوحنا (أبوكريفيا يوحنا) وترجع في أصولها إلى الغنوصية اليهودية"[٥].

الأصل النصراني:ــ

ينقل نكلسون عن ميركس أنه "يرجع مذهب الغنوص إلى ديونيس الأريباغي أو بالأحرى إلى أستاذه هيروتس وديونيسيوس باكورة الفلاسفة الآثنيين الذين آمنوا بالمسيحية وتولوا الدفاع عنها والدعوة لها بمجرد أن سمع القديس بولس"[٦].

---

[١] Encyclopedia Britannica,vol,10-P. 505 ــ وانظر قصة الحضارة ــ ٢٩٢/١١.

[٢] انظر الغنوصية في الإسلام ــ هاينس هالم ــ ص٢٥.

[٣] انظر قصة الحضارة ــ ٢٩٢/١١.

[٤] Encyclopedia of Religion, vol,5- P.570

[٥] انظر السابق ــ نفس الصفحة.

[٦] تاريخ الأدب العباسي ــ ص١٩٥.

ويرجع جرونبام مذهب الغنوص عند غلاة الصوفية إلى الأصل النصراني، يقــول "كم حاول المهتمون من الصوفية بالمسائل النظرية، أن يصفوا مالا يمكن وصفه من خبرة المعرفة... ومن قبل ذلك كان الطبيب والصوفي السوري ســيمون الطيبيــوثي (٦٨٠م) يفسر تلك المسائل بقوله: إن جزءاً من العلم لا بالكلمات، ولكــن بواســطة الصمت الجواني للعقل، وهو يرفع نفسه نحو ذلك الشعاع الرفيع المنبعث عن الذات الإلهية المستترة، وهو يصبح علماً يعلو كل علم، ذلك أنه بلغ العلم الإلهي الــصادر عن الذات الإلهية المستترة"[١].

ويرجع ول ديورانت أصول المذهب الغنوصي في الكنيسة النصرانية إلــى القــرن الثاني الميلاد حيث تأثر مجموعة من رجال الــدين أمثــال بــسيليدس (Basilides) (١١٧م) وفلنتيــنس (Balentinus) (١٦٠م) وغيرهمــا بــامتزاج الهيلينــستية والأفلاطونية الحديثة بفلسفة فليون العقلية، ودفعت بهما وبغيرهما إلى تكوين أنظمة عجيبة من الفيض الرباني"[٢].

٤ - بدايات العلم اللدني عند غلاة الصوفية:ــ

كان للمعرفة الباطنية في التصوف رجال أبرزوا هذا المنهج في تلقــي المعــارف والعلوم عن طريق الاستسرار الذاتي للنفس وصياغة أسلوب أو تجربة للحياة الباطنة ينتج عنها إشراق أو إضاءة معرفية على قلب الصوفي وقــد أرجــع المستــشرقون صياغة هذه الفكرة إلى بعض رجالهم.

يقول نكلسون "أول مسلم أتى بتحليل مجرب للحياة الباطنية كان الحارث المحاســبي البصري، ورسالته الرعاية لحقوق الله، السبيل إلى الملاحظة الدينية"[٣].

إلا أن نكلسون وهو يقتصر دور الحارث المحاسبي على المنهج النظــري للمــنهج الباطني فإنه يقصر تفعيل الغنوص في الفكر الصوفي على ذي النون المصري يقول

---

[١] حضارة الإسلام ــ ص٣٠٣.

[٢] انظر قصة الحضارة ــ ٢٩٢/١١.

[٣] التصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٣١١.

"هو الذي خطا بالتصوف خطوة هامة، عندما فرق بين معرفة الصوفي بالله وبين العلم بالله، عن طريق العقل والبرهان"[1].

ويصور نكلسون تطور الفكر الصوفي إلى الغنوص بقوله "على المريد حين ينظر بشك إلى قواعد الشريعة فإنه يجب اعتبار مبادئها كإشارات تهدي إلى الحقيقة الباطنة... وقد وضع متصوفة القرن الثالث الهجري أسس نظرية التصوف وجملة طرقه وقواعده، فجاء ذو النون المصري بفكرة المعرفة إلى العالم الإسلامي، والمعرفة المسماة (Gnosis) إنما هي الإدراك الذي تتأتى من حاله الوجد الإلهية"[2].

ويقول فيليب حتى "ينسب إلى ذي النون أنه أول من أدخل مدرك العرفانية (الغنوصية) في التصوف، وأنه أحد الأوائل الذين استخدموا استعارة الخمر والقدح عند الكلام في التصوف، وإلى ذي النون ينسب تعريف المعرفة الصوفية (الإلهام) بأنه يقذف الله من نوره الروحي في أعماق قلوبنا"[3].

ويرجع جورج قنواتي الغنوص في التصوف إلى الغزالي "نشأ عن تنوع العناصر التي جاء بها الغزالي أن صار له تأثير في اتجاهين متمايزين: أحدهما عقلي أدى إلى تصوف يمكن أن نسميه ميتافيزيقيًا أو عرفانياً (Gnosis)، والآخر في الطرق الصوفية"[4].

وذكر كاردوفو منهج الغزالي في كتابه الإحياء إلى إمكانية العلم عن طريق الباطن يقول "مما وكد الغزالي بحرارة إمكانه العلم بالكشف، وهذا أمر يتعلق بنظرية المعرفة في الحقيقة"[5].

وتشير أنا شميل إلى تأصل هذه العقيدة عند غلاة الصوفية، وتناولها في أدبياتهم تقول "كان أهل التصوف دائماً على علم أن هناك سبيلين يمكن للإنسان أن يسلكها، سبيلاً يتقدم به إلى الأمام وآخر ينحدر به إلى الخلف، وكلاهما يؤديان إلى معرفة

---

(1) في التصوف الإسلامي ــ ص١١٦.

(2) التصوف ضمن تراث الإسلام ــ ص٣١٢.

(3) الإسلام منهج حياة ــ ص١٣٣.

(4) الفلسفة ــ وعلم الكلام ــ والتصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ٢٤٧/٢ ــ الكويت.

(5) الغزالي ــ ص١٨١.

الله، وقد عبر العطار عن هذه الفكرة في كتابه منطق الطير... وأشار العطار فـــي كتاب آخر إلى الطريق الذي يسلكه المريد حيث يقضي أربعين يوماً معتكفـــاً يهـــبط بعدها إلى بحر الروح"[١].

[١] أحلام الخليفة ــ ص٤٨٩.

٥- مكانة العلم اللدني من مصادر التلقي الأخرى:ــ

إذا كان الصوفي يعتمد على ذاته وباطنه ووحي نفسه في التلقي، فإنه والحال كــذلك يرفض المصادر الأخرى للتلقي، فلا ينال العلم عنده عن طريق الحواس، أو الــتعلم ــ المعلم ــ أو الكتاب وقد أدرك المستشرقون ذلك.

يقول جولد تسيهر "يذهب الصادقون في تصوفهم إلى إنكار العقائد الكلاميــة ومــا تذهب إليه من ضرورة العلم بالله عن طريق النظر الفلسفي... وإذا كانت الغاية عند الصوفيين هي معرفة الحقيقة ففيم تجدي البراهين والاستدلالات التي يرى أصحاب العقائد شدة الحاجة إليها... إن الصوفية كانت تعتريهم الدهشة والحيرة في حــضرة العلماء وطلاب الحديث"(١).

ويقول جرونباوم "هناك بعض الصوفية كانوا من رجال الريف والسذج الذين لم يكن من اتصال بينهم وبين العلماء في المدن، ولكنهم بلا دراسة وافيــة لعلــوم الــدين استطاعوا بفضل الصلاة، والتأمل وبنشوة من الإشراق الباطني أن يــصلوا إلــى الإيمان القلبي الذي أخذوا يبشرون به فيما حولهم"(٢). ويقول "الــصوفية يــزدرون الطريقة المنطقية، فالعرفان الذي يكتسب بالإثبات شيء مخالف للمعرفة التي تمــنح للروح"(٣).

ويقول نكلسون "لا يعرف الصوفي ربه بالحواس لأنه غير متحيز، ولا بالعقل لأنه لا يرتقي إليه الفكر... تأتي المعرفة بالإشراق والانكشاف والإلهام يقول الــصوفي (أنظر في قلبك لأن ملكوت السموات والأرض فيك) فمن عرف نفسه حق المعرفــة عرف ربه"(٤).

ويقول عن هذه المعرفة وهذا الإدراك "الإدراك الذي تتأتى فيه حالة الوجد الإلهيــة هو يختلف عن المعرفة المتأتية من الدرس والعلم"(٥).

---

(١) العقيدة والشريعة ــ ص١٥٤.

(٢) الوحدة والتنوع ــ ص٣٤١.

(٣) حضارة الإسلام ــ ص١٧٧.

(٤) الصوفية في الإسلام ــ ص٧٢.

(٥) التصوف ضمن تراث الإسلام ــ إشراف سيرتوماس أرنولد ــ ص٣١٢.

ويقول بول كراوس عن رسالة أصوات أجنحة جبرائيل للسهروردي المقتول "الحكيم المتحدث هنا لا يقيم الحجج ولا يعقد البراهين من أجل إقناع السامع. بل كل احتياجاته تلقى تحت ستار الأمثال.... الصور المستخدمة ليست في تناظر ولا محاكاة للأشياء، وليس في مقدروها أن تكون سلسلة مساوية مناظرة لها تكفي نفسها بنفسها، إن هي إلا دليل للتأمل الباطن تدعو إليه الأشياء التي لا تدل عليها هذه الصور، بأن توحي بوجود مماثلة في أحوالها، وأحوال الأشياء الحقيقية وقيمتها من حيث كونها رموزاً ليست في مشاركتها في وجود الأشياء، وإنما في فعل الفكر نفسه"[1].

موقف غلاة الصوفية من عقيدة العلم اللدني:-

تكلم غلاة الصوفية في العلم اللدني وأشاروا إليه بعبارتهم، ويرتبط العلم اللدني بمعرفة الله جل وعلا، فمنهم من زاد في ذلك على الإطلاع والغيب، وتكاد تكون عبارات القوم مموهة، تحتمل بعضها عدة معاني وليس ذلك من وجه الألغاز وإنما من إمكانية تأويل ألفاظهم وعباراتهم وإشاراتهم إلى عدة معاني. كما أن العلم اللدني يتداخل مع معاني الكشف والإلهام، ليس على القارئ في مصنفاتهم بل أن هذا الاختلاف واقع في أهل الطريقة ذاتها[2].

قال الهروي الأنصاري في حقيقة العلم أنه ثلاث درجات، جلي وخفي وعلم لدني قال "علم الدين إسناده وجوده، وإدراكه عيانه، ونصه حكمه، ليس بينه وبين الغيب حجاب"[3].

قال ابن القيم رحمه الله "يشير القوم بالعلم اللدني، إلى ما يحصل للعبد من غير واسطة بل بإلهام من الله، وتعريف منه بعبده"[4].

---

[1] مقدمة رسالة أجنحة جبرائيل ــ بول كراوس ــ هنري كوربان ــ ضمن شخصيات قلقة ــ ص١٣٦.

[2] انظر كشف المحجوب ــ الهجويري ــ ص ٥١٢ وما بعدها.

[3] مدارج السالكين ــ ابن القيم ــ ٥٣٥/٢.

[4] السابق ــ ٥٣٥/٢.

هذه المعرفة إثباتها وإدراكها من ذاتها قال سهل التستري "العلم يثبت بالمعرفة، والعقل يثبت بالعلم، وأما المعرفة فإنها تثبت بذاتها"[١].

وقالب الكلاباذي "معنى التعرف أن يعرفهم الله عز وجل نفسه ويعرفهم الأشياء به"[٢].

وقال ذو النون المصري "عرفت ربي بربي، ولو لا ربي لما عرفت ربي"[٣].

وقال الحلاج "إذا بلغ العبد المعرفة أوحى الله تعالى بخواطره وحرس سره أن يسنح فيه غير خاطر الحق"[٤].

أما كيفية حصول هذه العلوم اللدنية، وهل هي المقصودة إذ يدل سعي القوم إلى اكتشاف الغيب، واللدن، عند بعضهم لا يرجع إلى الله سبحانه وتعالى حيث هو المنعم بهذه العلوم والمعارف وإنما هي نتيجة حتمية لمهارات رياضة ذاتية لدنية بشرية.

يقول السهروردي "العلوم اللدنية في قلوب المنقطعين إلى الله تعالى ضرب من المكالمة، ومن انقطع إلى الله أربعين يوماً مخلصاً متعاهداً نفسه بخفة المعدة يفتح الله عليه العلوم اللدنية... فإذا تمت الأربعون زالت الحجب وانصبت إليه العلوم والمعارف انصباباً"[٥].

كما صرح الغزالي بأن هذه المعارف والعلوم إنما تفيض من القلب وضرب بذلك مثالاً هو الحوض المحفور في الأرض، فإما أن يساق الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي، فالأنهار هي الحواس التي تنقل العلم، وقد تسد هذه الحواس بالخلوة ويعمد إلى القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله[٦].

---

[١] التعرف ــ الكلاباذي ــ ص٤٣.

[٢] السابق ــ ص٤١.

[٣] الرسالة ــ القشيري ــ ص٢٠٨.

[٤] السابق ــ ص٢٠٨.

[٥] عوارف المعارف ــ بذيل الإحياء ــ ٢٠٠٧/٢.

[٦] انظر إحياء علوم الدين ــ ٨٦٠/١.

وقال شيخهم، أبو يزيد البسطامي لما سئل "بماذا وجدت هذه المعرفة؟ قال: ببطن جائع، وبدن عار"[١].

وفي رسائل ابن سبعين "حجاب القلب هو مجموع صور الشهوات العاجلة، وسكونها فيه، فرفض الشهوات زوال الحجاب، وزوال الحجاب يكشف حقيقة وجود الحق في ماهية العبد"[٢].

وقد جعلوا هذه العلوم ذاتية إرادية لا إرادة لله تعالى فيها، قال ابن سبعين في كتاب الإحاطة "هذه القوى ترجع إلى قوة تسمى الكلمة الجامعة المانعة المحيطة... ومنها الإدراك والقوة المحدثة التي يتكلم بها الضمير وتتأتى بها المخاطبة، في الخلد، وهي لسان الوارد والإلهام وبعض أنواع الوحي... فإن جميع ذلك يرجع إليها"[٣].

ثم إن هذه العلوم والمعارف، لا تنال بالتعلم والدراسة والتفقه في الدين بل هي ذاتية بحتة يقول الغزالي "اعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهية دون التعليمية، لذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى"[٤].

وقال ابن عربي "الفتح الموهوب اللدني لا على النظر والبحث والتفتيش... فالقلوب إذا قامت بها الهمم صفت ونظفت فعلت فوصلت فأدركت فملكت"[٥].

وقال ابن الفارض:

وعرفناها من نفسها، وهي التي ... على الحس ما أملت مني، أملت[٦]

وقال في الرياضة وأنها من أسباب العلم اللدني:

وهذبت نفسي بالرياضة ذاهباً ... إلى كشف ما حجب العوائد غطت[٧].

---

(١) الرسالة القشيري ــ ص٢٠٨.

(٢) رسائل ابن سبعين ــ ابن سبعين ــ ص١٢٠.

(٣) السابق ــ ص١٣٠.

(٤) الإحياء ــ ٨٥٩/٢.

(٥) رسائل ابن عربي ــ ٢٧١/٢.

(٦) ديوان ابن الفارض ــ ص١١٥.

(٧) السابق ــ ص٧٢.

وقد ذكروا أقوال شيوخهم في رد أقوال العلماء، والاكتفاء بكشوفهم وعلومهم اللدنية، فمن ذلك قول أبو يزيد البسطامي للمنكرين عليه "أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت"[١].

وقال بعضهم "أنه إذا سمع أحداً يقول نقل فلان عن فلان لا تطعمونا القديد أطعمونا اللحم الطري" يقول الشعراني "كأنه يقول لا تحدثونا بفتوح غيركم وحدثونا بفتوحكم الجديد، في فهمكم لكلام الله أو كلام رسوله"[٢].

فهذه العلوم والمعارف التي سطرت في كتبهم هي من العلم اللدني الذي يتباهى القوم به على العلماء، يقول ابن عربي "اعلم أن جميع ما تكلم في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، فإني أعطيت مفاتيح الفهم فيه والإمداد منه"[٣].

وهذا العلم اللدني الباطني عندهم يفوق العلم الشرعي ويقدم عليه يقول ابن الفارض:

فثم وراء النقل علم يدق عن	مدارك غايات العقول السليمة
تلقيته مني وعني أخذته	ونفسي كانت من عطائي ممدتي
ولاتك باللاهي عن اللهو جملة	فهزل الملاهي جد نفس مجدة[٤]

إن المعرفة التي يدور عليها القوم إنما هي معرفة النفس ذاتها وأنها هي عين الحق عند وحدة الوجود فما المعارف إلا ما تفيض به ذات السالك على نفسه، أو كما ذهب إليه فلاسفة الصوفية الغلاة أن الغاية من هذه المعارف إدراك معرفة جوهر نفسه وكيف تصير عقلاً بالفعل، ثم يتخلص من كدرات الطبيعة... ويكمل جوهرها كما يجب فيستقيم معراجها إلى الأول[٥].

---

[١] اليواقيت والجواهر ـ الشعراني ـ ٣٤١.

[٢] السابق ـ نفس الصفحة.

[٣] الكبريت الأحمر ـ الشعراني ـ ١٠٤.

[٤] ديوان ابن الفارض ـ ١٠٩.

[٥] انظر روضة التعريف بالحب الشريف ـ ابن الخطيب السلماني ـ ٤٢٤/٢.

قال السهروردي المقتول:

خلعت هياكلهـــا بجرعـــاء الحمـــى وصـــبت لمغناهـــا القـــديم تـــشوقاً
وتلفتـــت نحـــو الـــديار فـــشاقها ربـــع عفـــت أطلالـــه فتمزقـــا[١]

---

[١] السهروردي المتقول ــ إعداد وتحقيق يوسف ايبش ــ ص٧٨.

تعقيب ورد:-

تمثل عقيدة العلم اللدني عند غلاة الصوفية الثمرة الحتمية للانحراف في الوحي والنبوة وارتباط هذا الانحراف بالأعراض عن مصادر الدين الشرعية والالتفات إلى المصادر المجلوبة كاليونانية والهندية والفارسية وعقائد أهل الكتاب.

ويمثل العلم اللدني العلم الصحيح عندهم في مقابلة العلوم الشرعية التي يتناولها أهل الرسوم وأهل الظاهر، خاصة أن التطرف في الذوق والفناء هو الذي أوصل بعضهم إلى الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود.

والعلم اللدني عند أغلب غلاة الصوفية الغاية القصوى، فاتخذوا لذلك مجاهدة النفس بإخماد القوى البشرية فيها، وسيلة لكشف أسرار الوجود وإدراك معاني العلوم والصنائع، وتأويل القرآن اعتقاداً منهم أن القلب إذا ارتفعت عنه الحجب انعكست فيه الحقائق المدونة على اللوح المحفوظ، والعلم اللدني هو وسيلة غلاة الصوفية في إدراك الحقائق الشرعية والكونية والإحاطة بها حيث يرتفع الغطاء حتى يتضح الحق جلياً ويحصل بها علم اليقين الذي يجري مجرى العيان من غير تعلم أو كسب[(١)].

ويوجد تشابه كبير بين العلم اللدني عند غلاة الصوفية و الرافضة و الباطنيين وبين الغنوص، فالأصل التاريخي، والبيئة الجغرافية التي ظهر فيها الغنوص قوياً وثابتاً ثم الفكرة العامة للغنوص تجعل العلم اللدني هو الغنوص في ثوب لغوي عربي.

يقول علي النشار "المعنى العادي لكلمة (غنوص Gnose) هو المعرفة، غير أن الكلمة بعد ذلك أخذت معنى اصطلاحياً خاصاً هو الاتجاه نحو التوصل إلى المعارف العليا بنوع من الكشف... ثم أخذ مدلول الكلمة يتسع شيئاً فشيئاً حتى شمل تلك المذاهب الشرقية التي يتجسد فيها بجانب منهجها في المعرفة مجموعة الطلاسم والأسرار والسحر"[(٢)].

---

(١) انظر شفاء السائل ــ ابن خلدون ــ ص٤٧

(٢) المذاهب الغنوصية في الإسلام ــ مجلة الأزهر ــ الجزء الأول ــ المجلد الخامس ــ محرم ــ ١٣٦٣هـ ــ ص٤٩.

الأصل التاريخي:

ظهر الغنوص كمصطلح استخدم من قبل رجال الكنيسة (علماء اللاهوت النصارى) لتمييز حركة دينية ظهرت في أواخر العصور القديمة، حين بدت المصادمات مع الكنيسة النصرانية وذلك بعد اعتناق بعض النصارى العقيدة الغنوصية، ولا يعني هذا أن الغنوصية بدعة نصرانية، بل هي عقيدة وديانة في شكلها العام، إذ عرفت الغنوصية عند الوثنيين كالهرامسة وكهنة الكلدانية كما عرفت في أقدم مصادر الصوفية اليهود وترجع آخر المصادر لهذا اللفظ والمصطلح إلى القرنين الأول والثاني بعد الميلاد[١].

ويرى بعض الباحثين أن لها جذور وبدايات تعود إلى القرون الثلاث الأخيرة قبل الميلاد وفي المجتمع السكندري لتبرير انتشار الديانة المصرية القديمة في الإمبراطورية الرومانية بجانب الديانات المحلية، إذ كانت الوثنية الرومانية والهرمسية واليهودية والفلسفات القائمة في ذلك الوقت مشتركة في نشوء هذه الحركة[٢]، وبعضها ترجعها إلى الإسكندرية حيث امتزجت الأروفية والفيثاغورية الجديدة والافلاطونية الجديدة بفلسفة فيلون العقلية[٣].

وأول غنوصي هو سمعان المجوسي السامري (Simon Magus)، وهو أحد أساتذة فيما عرف بالخارجين عن الإجماع أو المبتدعة اليهود (Jewish Heterodox) وقد ألف كتاب المعرض الأكبر الذي جمع فيه طائفة لا حصر لها من الأفكار الشرقية عن الخطوات المعقدة التي يستطيع بها العقل البشري أن يصل إلى العلم اللدني بالأشياء كلها[٤]، وقد اعتنق العديد من القساوسة النصارى لهذه العقائد وصنفوا فيها مؤلفات كانت سبباً في نشوب صراع حاد في الكنائس النصرانية لمحاربة هذه البدع والانحرافات فمن القساوسة، فالنتينو (Velentinus) القرن الأول الميلادي

---

[١] The Encyclopedia of Religion- 10/505.

[٢] The Encyclopedia of Religion,vol,5-P.566

[٣] انظر قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ ٢٩٢/١١.

[٤] Encyclopedia Britannica 10/505 وانظر قصة الحضارة ــ ٢٩٢/١١.

وأوغسيطن (Augustine) في القرن الرابع للميلاد[١]، ثم ظهرت الغنوصية في فرقة الأدرية النصرانية وهي فرقة ترى أن طلب العلم الرباني (gnsis) يكـــون بطريـــق التصوف حتى أصبحت عقيدة منافسة للنصرانية[٢].

الأصل الجغرافي:

يمثل القرن الخامس الميلادي صراع الكنيسة النصرانية مع الغنوص حتى اضطرت بعض الجماعات الغنوصية إلى تدوين عقائدهم ومـــن ثـــم إخفائهـــا عـــن غـــارات المطاردين الأرثودكس[٣].

إلا أن الغنوص قد وجد في منطقة أخرى، وهي أرض فارس ففي القـــرن الثالـــث الميلادي قام ماني بإدعاء أنه المسيح وأخذ عقائده مـــن الزرادشـــتيه والمثيراســـية، واليهودية والأدرية النصرانية ودعا إلى أن العالم مملكتين هما الظلمة والنور وإنمـــا متنافستين ودعا إلى عيشة الزهد، وترك السحر وعبادة الأوثـــان وتـــرك الـــزواج والصيام والصلاة والإيمان بالأنبياء[٤]. وظل ينشر دعوته بنجاح ثلاثين عاماً حتـــى صلب بناءً على طلب كهنة المجوس[٥].

وبوجود الدعوة المانوية في أرض فارس لجأت إليها أعداد كبيرة مـــن الغنوصـــين اليهود والنصارى أثر المواجهات في الإمبراطورية الرومانية واســـتطاعت الفـــرق الغنوصية أن تمثل مزيجاً بين المانوية والغنـــوص اليهـــودي والنـــصراني والـــذي

---

(١) انظـــر .The Encyclopedia of Religion, vol,5-P.571 ـــ وانظـــر ,Encyclopedia Britannica .vol,10-P.505

(٢) انظر قصة الحضارة ـــ ٢٩٢/١١.

(٣) انظر Encyclopedia Britannica 10/505 ـــ وقد اكتشفت جماعة مـــن البـــاحثين مخطوطـــات قبطيـــة غنوصية في منطقة نجمع حمادي في صعيد مصر سنة ١٩٤٥م ـــ والتي كتبت في القرن الخامس المـــيلادي ـــ انظر المصدر السابق,

(٤) انظر الملل والنحل ـــ الشهرستاني ـــ ٢٧٣/٢.

(٥) انظر قصة الحضارة ـــ ٢٩٥/١١.

استطاع أن يفرض نفسه وأن يحفظ لهم البقاء إذ كان مقر زعيمهم في بابل وبـــدعوة ماني أصبحت الغنوصية ديانة عالمية[١].

الفكرة العامة للغنوص:

تقوم فكرة الغنوص على ثلاثة أمور هي:

١- الإيمان بالتقارب بين الأديان وقبولها جميعاً.

٢- سلوك طريق التصوف والزهد والانصراف عن الدنيا وإتباع طقوس شـــديدة من الصلاة والصيام ورياضات جسدية مرهقة لتطهير النفس مـــن المـــادة. والدعوة إلى أن هذا العالم زائل وأنه باطل ولذا دعوا إلى تحريم الزواج للحد من التناسل وهذا من أهم دواعي ماني خاصة والغنوصية بشكل عام وبنـــاء على اعتقادهم أن النفس الإنسانية كانت في العالم العلوي ثم هبطت إلى العالم السفلي فهي في ألم وحزن حتى تعود إلى عالمها الأول وتتحد به.

٣- المعرفة لا يمكن أن تحصل عليها بطرق الأدلة العقلية، ولا من التعاليم الدينية أو الوحي الديني، وإنما بطريق الحدس في باطن النفس وإسرارها عن طريق اتحاد العارف ــ النفس ــ بالمعروف ــ الذات الإلهية[٢]، ويظهر أثر فليون اليهودي في تلقي العارف الصوفي المعارف عن طريق التأمل والاستـــسرار الذاتي، والغموض والتعبير الرمزي لهذه المعارف[٣]، ولذا اعتبرتها الكنيسة النصرانية نوع من الهرطقة الدينية أو الزندقة والمروق مـــن الـــدين، كمـــا حاربتها المجوس في بلادها وسعت إلى قتل ماني ومطـــاردة أتباعـــه حتـــى تفرقوا في اتجاه الشرق مع بقاء بقايا منهم في أرض بابل حتى ظهر الإسلام ودخلت جيوش المسلمين أرض العراق[٤].

---

[١] انظر الغنوصية في الإسلام ــ هاينس هالم ــ ص٦.

[٢] Encyclopedia Britannica, vol,10-P.506.

[٣] The Encyclopedia of Religion,vol,5-P71.

[٤] انظر الغنوصية في الإسلام ــ هاينس هالم ــ ص٦.

ويكمن خطر الغنوصية أنها لا تؤمن بالدين إذ الأديان عندها واحد لا فرق بينها، كما تهدد الغنوصية خلافة الإنسان في الأرض فهي تدعو إلى إفناء البشرية وترك عمارة الأرض والدعوة إلى الانزواء لتلقي المعارف والاتصال بالعالم العلوي ويمثل الخطر على الدين العامل الأساسي لمحاربة الكنيسة النصرانية، ويمثل العامل الثاني سبب محاربة المجوس لها.

مما سبق يتضح أن الغنوص الهيلينستي هو العلم اللدني الصوفي عند المسلمين[1].

فوحدة الأديان والزهد والانزواء عن العالم وطقوس العبادات، واستبطان المعارف وظهور التصوف في منطقة العراق بداية، يعد من الأدلة الجلية على أن العلم اللدني ليس إلا غنوصية في ثوب التصوف.

ويذهب الباحثون من المسلمين قديماً إلى إرجاع أصول العلم اللدني إلى الروافض والباطنية، فأرجع شيخ الإسلام ابن تيمية العلم اللدني الاتحادي عند غلاة الصوفية إلى ما يوجد عند الرافضة من علوم الإسرار والحقائق التي يدعون أخذها عن أهل البيت، إما من العلوم الدينية، وإما من علم الحوادث الكائنة وهذه الطائفة الرافضة من أكثر الطوائف كذباً وإدعاء للعلم المكتوم[2].

ويقول الدكتور الشيبي :جعل الصوفية الغلاة من الشيعة أسوة وقدوة ولاسيما فيما يختص بالعلم الباطن نفسه فقد ادعى أبو منصور العجلي أن الله بعث محمداً بالتنزيل وبعثه هو بالتأويل فشق بذلك للتصوف أساساً جوهرياً من أسسهم هو تقسيم العالم كله إلى ظاهر وباطن فصاروا هم أئمة الباطن، والأئمة الآخرون أئمة الظاهر[3].

ويقارن الدكتور النشار بين علم الإمام الرافضي، وعلم الشيخ الصوفي "إن معرفة الإمام معرفة متوارثة ملتقاة من الإمام الذي سبقه، ولكن معرفة الشيخ لدينه من الله إلقاء و انقداحاً، الأولى يصل إليها الإمام بالوصية والثانية يصل إليها الشيخ بالاجتهاد ولكن المذهبين الصوفي والشيعي ينسبان للشيخ والإمام نفس العلم"[4]،

---

[1] انظر المذاهب الغنوصية في الإسلام ــ الدكتور علي سامي النشار ــ مجلة الأزهر ــ ص٥٠.

[2] انظر مجموعة الفتاوى ــ ٤/٥٠.

[3] انظر الصلة بين التصوف والتشيع ــ ص٣٨١.

[4] نشأة الفكر الفلسفي ــ ٣/٢٦٧.

ويقول "ظهرت الغنوصية في شكل طوائف خاصة دعيت باسم الباطنية أو غلاة الشيعة أو القرامطة... وقد استطاع الغنوص أن يسيطر على الصوفية"[1] وإلى ذلك ذهب الدكتور إبراهيم هلال[2]وقد ذهب بعض الباحثين أن تعميم الغنوص واعتبارها معرفة روحية تعتري كل أهل التصوف بلا تفريق[3].

العلم اللدني الشرعي:-

دلت النصوص من الكتاب والسنة على أن هناك علماً لدنياً شرعياً يهبه الله تعالى لمن يشاء من عباده.

قال تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة : ٢٨٢].

قال القرطبي "وعد من الله تعالى بأن من اتقاه علمه الله أي يجعل في قلبه نوراً يفهم به ما يلقى إليه"[4].

وقال تعالى: ﴿يِا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إَن تَتَّقُواْ اللّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الأنفال : ٢٩].

قال ابن كثير "إن من اتقى الله بفعل أوامره وترك زواجره، وفق لمعرفة الحق من الباطل فكان ذلك سبب نصره ونجاته ومخرجه من أمور الدنيا وسعادته يوم القيامة وتكفير ذنوبه وهو محوها"[5].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحديد : ٢٨].

---

[1] المذاهب الغنوصية في الإسلام ــ مجلة الأزهر ــ ص٤٩-٥٠.

[2] انظر مقدمة تحقيق ولاية الله والطريق إليها ــ ص٨٢.

[3] انظر المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي ــ هيفرو محمد علي ــ ص١٢٦.

[4] الجامع لأحكام القرآن ــ ٤٠٦/٣.

[5] تفسير القرآن العظيم ــ ابن كثير ــ ٣٣٩/٤.

قال سعيد بن جبير "لما افتخر أهل الكتاب بأنهم يؤتون أجرهم مرتين أنزل الله تعالى هذه الآية في حق هذه الأمة... وزادهم، (وَيَجْعَل لَّكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ) يعني هدى يتبصر به من العمى والجهالة، ويغفر لكم، ففضلهم بالنور والمغفرة"[1].

وقوله صلى الله عليه وسلم [مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً، فكانت منها طائفة طيبة قلبت الماء فأنبتت الكلأ أو العشب الكثير، وكان منها أجادب فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا ورعوا، وأصاب طائفة منها أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به من الهدي والعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به][2].

قال ابن حجر في قوله فقه "كما أن الغيث يجي البلد الميت فكذا علوم الدين تجيء القلب الميت"[3] ومنه دعائه عليه الصلاة والسلام لابن عباس فقال [أللهم فقهه في الدين][4].

ولما سأل علي بن أبي طالب رضي الله عنه هل عندكم شيء من الوحي غير ما في كتاب الله؟ قال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما أعلمه إلا فهماً يعطيه الله رجلا في القرآن"[5].

قال ابن تيمية رحمه الله "عبدالله بن عباس رضي الله عنهما حبر الأمة وترجمان القرآن مقدار ما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم لا يبلغ نحو العشرين حديثاً يقول فيه سمعت ورأيت وسمع الكثير من الصحابة وبورك له في فهمه والاستنباط منه حتى ملأ الدنيا علماً وفقهاً... وكانت أرضه أطيب الأراضي وأقبلها للزرع فبذر فيها النصوص فأنبتت من كل زوج كريم"[6].

---

[1] تأويل القرآن ـ ابن جرير الطبري ـ وانظر تفسير القرآن العظيم ـ ابن كثير ٣٣٩/٤.

[2] مسلم ـ كتاب الفضائل ـ ١٧٨٧/٤ ـ حديث رقم (٢٢٨٢).

[3] فتح الباري ـ ٢٣٤/١.

[4] سبق تخريجه.

[5] سبق تخريجه.

[6] مجموعة الفتاوى ـ ٥٩/٤.

هذا العلم اللدني الذي أشارت إليه الآيات والأحاديث إنما هو مربوط بالإتباع والانقياد للكتاب والسنة قال ابن القيم "العلم اللدني ثمرة العبودية والمتابعة والصدق مع الله، والإخلاص له وبذل الجهد في تلقي العلم من مشكاة رسوله، وكمال الانقياد له. فيفتح الله له فهم الكتاب والسنة بأمر يخصه به، كما قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه وقد سئل هل خصكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء دون الناس؟ فقال: لا، والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، إلا فهماً يؤتيه الله عبداً في كتابه" فهذا هو العلم اللدني الحقيقي"[١].

ويتفاوت الناس في فهم ما تدل عليه نصوص الكتاب والسنة، فما يفهمه أحد لا يفهمه الآخر وإن كانا يأخذان من مصدر واحد، ولذا قال علي بن أبي طالب "حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟"[٢]. وقال ابن مسعود "ما أنت محدثاً قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة"[٣].

وقال ابن عباس في تفسير الآيات: "ما يؤمنك أني لو أخبرتك بتفسيرها كفرت، وكفرك بها تكذيبك بها"[٤].

ولتفاوت الناس فيما وهبهم الخالق من الفهم والاستيعاب، ذهب السلف رحمهم الله إلى كره التحديث ببعض دون بعض خشية وقوع السامع في الفتنة لعدم فهمه لمعاني نصوص الحديث[٥].

وقد اعتمد غلاة الصوفية على مثل تلك الآثار في تأكيد دعواهم أن العلم اللدني الصوفي ثابت وواقع وأحالوا عليه أقوالهم وأنه محصل بالرياضة، إذ يمكن الصوفي من إدراك الحقائق وكشفها ومن ثم يزن بذلك ما ورد به الشرع[٦].

---

[١] مدارج السالكين ــ ٥٣٦/٢.

[٢] سبق تخريجه.

[٣] سبق تخريجه.

[٤] سبق تخريجه.

[٥] فتح الباري ــ ابن حجر ــ ٣٠٠/١.

[٦] انظر مجموعة الفتاوى ــ ٤٢/٤.

وهذه الآثار حق، إلا أن غلاة الصوفية أنزلوا هذه الآثار محل ما يدعونه من الإسرار والحقائق التي إذا كشفت وجدت من الباطل والكفر والنفاق[١].

وهي علوم لدنية واقعة لكن ليست العلم اللدني الرحماني "بل هو من لدن النفس والهوى والشيطان، وإنما يعرف كون العلم لدنياً رحمانياً بموافقته لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربه عز وجل، فالعلم اللدني نوعان لدني رحماني ولدني شيطاني باطني والمحك هو الوحي، ولا وحي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم"[٢].

العلم اللدني الحقيقي والعلم:-

وطريق العلم اللدني الحقيقي هو التعلم والتلقي عن الكتاب والسنة وعن أقوال الصحابة وتابعيهم ومن ثم ورثتهم ممن عنوا بدراسة الكتاب والسنة حفظاً وفهماً، وقد امتدح الله سبحانه وتعالى العلم وأهله وميزهم عن غيرهم قال تعالى: (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) [الزمر : ٩].

وقرن بين العلم والإيمان فقال سبحانه: (وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ) [الروم : ٥٦] وميز عبادة المؤمنين بالعلم فقال سبحانه: (وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً) [القصص : ٨٠].

وحث على سؤال الله العلم فقال سبحانه: (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً) [طه : ١١٤]، ودعا الرسول صلى الله عليه وسلم لابن عباس فقال ["اللهم علمه الكتاب"][٣].

قال ابن تيمية "لا ريب أن الذي أوتي العلم والإيمان أرفع درجة من الذين أوتوا الإيمان فقط، كما دل على ذلك الكتاب والسنة، والعلم الممدوح الذي دل عليه الكتاب والسنة هو العلم الذي ورّثته الأنبياء، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم [إن العلماء

---

(١) السابق ــ ٥٤/٤.

(٢) مدارج السالكين ــ ابن القيم ــ ٥٣٦/٢.

(٣) سبق تخريجه.

ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهما، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر][1].

وقد أغفل غلاة الصوفية العلم والتعلم وكرهوا طلبه وغلب على أكثرهم الجهل بأمور الدين وتفشت فيهم البدع يقول ابن القيم "هذه الطائفة ترجح المعرفة على العلم جـداً وكثيراً منهم لا يرفع بالعلم رأساً ويعده قاطعاً وحجاباً دون المعرفة وأهل الاستقامة منهم أشد الناس وصية للمريدين بالعلم"[2].

وليس من طريق آخر يسلكه السالك إلا من طرق العلم الشرعي ليحفظ عليه إيمانه وعبادته وعلومه اللدنية يقول ابن تيمية "من بنى الإرادة والعبادة والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية، والأعمال البدنية على الإيمان والسنة والهدى الذي عليه محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه فقد أصاب طريق النبوة، وهذه طريق أئمة الهدى"[3].

وقد امتدح الله سبحانه وتعالى عباده المؤمنين بخشيته فقال (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء) [فاطر : ٢٨] قال مالك: "إن العلم ليس بكثرة الرواية، وإنما العلم نور يجعله الله في القلب، قال أحمد بن صالح المصري[4] معناه أن الخشية لا تدرك بكثرة الرواية وإنما العلم الذي فرض الله عز وجل أن يتبع فإنما هو الكتاب والسنة وما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم، ومن بعدهم من أئمة المسلمين فهذا لا يدرك بالرواية ويكون تأويل قوله: نور يريد به فهم العلم ومعرفة معانيه"[5].

---

[1] سنن أبي داود ــ ٣١٧/٣ ــ حديث رقم (٣٦٤١) ــ وسنن الترمذي ــ ٤٨/٥ ــ حديث رقم (٢٦٨٢).

[2] مدارج السالكين ــ ٣٩٦/٣.

[3] مجموعة الفتاوى ــ ٢١٠/١٠.

[4] أحمد بن صالح، أبو جعفر المصري، المعروف بان الطبري، الإمام الكبير حافظ زمانه بالديار المصرية، توفي سنة (٢٤٨هــ).

انظر سير أعلا النبلاء: ٤١١/٨ ــ وانظر تاريخ بغداد: ١٩٥/٤.

[5] تفسير القرآن العظيم ــ ابن كثير ــ ٥٦١/٣.

والسبب في ظهور البدع، انصراف غلاة المتصوفة عن أخذ العلم عن أهلــه هــو انصرافهم إلى مرويات عبادهم وزهادهم، قال ابن تيمية "فــصنفوا فــي التــصوف والزهد وجعلوا الأصل ما روي عن متأخري الزهاد وأعرضوا عن طريق الصحابة والتابعين، كما فعل صاحب الرسالة أبو القاسم القشيري، وأبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي[١].

---

[١] مجموعة الفتاوى ــ ٢١٢/١٠.

الفصل الخامس
موقف المستشرقين من التجربة الصوفية، ودرجات السلوك

المبحث الأول: موقف المستشرقين من التجربة الصوفية.
المبحث الثاني: موقف المستشرقين من درجات السلوك.

المبحث الأول: موقف المستشرقين من التجربة الصوفية:-

المطلب الأول: الحقيقة والشريعة:

أولاً: التجربة الصوفية:

١- غموض التجربة الصوفية:

تمثل التجربة الصوفية لب الفكر الصوفي، بل يمكن أن نقول أنها التصوف ذاته، لذا اكتنفها ما اكتنف التصوف في الغموض والإلغاز حتى وقف العديد من دراسي التصوف عاجزين عن وصف التجربة الصوفية أو تحليلها ونقدها، يقول ولتر ستيس عن التجربة الصوفية عموماً "إن الإنسان الذي ولد أعمى لا يستطيع أن يتخيل ماذا يشبه اللون حتى لو حاول الشخص المبصر أن يخبره عنه فكذلك لا يستطيع غير الصوفي أن يتخيل ماذا تشبه التجربة الصوفية حتى لو حاول الصوفي أن يصفها له"[(١)].

ويقول تور أندريه عن التجربة الصوفية عند المسلمين "التجربة لا توصف فمنذ القرن الثاني كان هناك متعبدون تستولي عليهم حالة وجد عارمة فيضطجعون في ركن صلاتهم في غيبوبة تامة عن كل ما هو دنيوي"[(٢)] بل إن من صوفية الغرب أنفسهم وقفوا من تجاربهم موقف المتردد من الحديث عنها إما عجزاً وإما خوفاً يقول برغسون "العمل هنا مثبط، وكيف يمكن أن يبلغ في كلام يقين حُصِّل بالتجربة، وكيف يمكن أن يعبر عما لا يمكن التعبير عنه"[(٣)] ولذا قالت تريزا الأفيلية عن تجربتها "إن الأشخاص الذين يجب أن يتحدثوا عنه هم هؤلاء الذين يجربونه لأنه لا يمكن أن يفهم فضلاً عن أن يصف إلا الذي جرب... إن ما حدث في غضون هذه التجربة غامض جداً وملغز"[(٤)] ويقول تور آندريه عن صوفية المسلمين "يتحرج الصوفيون كثيراً عند حديثهم عن حالة الوجد التي عاشوها"[(٥)].

---

(١) التصوف والفلسفة ــ ص٣٤.

(٢) التصوف الإسلامي ــ تور أندرية ــ ص١٧١.

(٣) منبعا الأخلاق والدين ــ هنري برغسون ــ ص٢٤٤.

(٤) ملحق النصوص ضمن التصوف ــ الدكتور كمال جعفر ــ ص٢٩٥.

(٥) التصوف الإسلامي ــ تور أندرية ــ ص١٧١.

يقول الدكتور محمد كمال جعفر "يجمع الصوفية الخلص على أن تجربتهم الصوفية في قمتها لا يمكن وصفها أو الإحاطة بها في عبارات، لأن الكلمات إنما تتولد من الوجدان الحسي والعقلي فيما يخلو الوجدان الصوفي من هذه العناصر، ولهذا يبدو من المستحيل وصف التجربة الصوفية"[١]، ويذهب الدكتور عفيفي إلى أن سبب الغموض راجع إلى "أن السالك يرى في الطريق أشياء، لا يراها غير الصوفي، وتعترض سبيله عقبات لا تعترض سبيل غير الصوفي وتعتريه أحوال لا يعانيها غير الصوفي فلا يجد لغة يعبر بها عن هذه الأمور كلها سوى لغة الرمز والإشارة"[٢].

ويعلل برغسون ما يحيط بالتجربة الصوفية من غموض وأحياناً إبهام إلى أن "ما يشعر به الصوفي في بعض اللحظات من توتر شديد مستديم في العقل والإرادة، فليس في هذا ضير فكثير من كبار العباقرة من كانت هذه حاله"[٣] إلا أنه يقرر "كون هذه الحالات غير طبيعية وكونها شبيهة بالحالات المرضية، بل ومشاركة فيها أحياناً"[٤].

ويقول اسين بلاثيوس "إن الظاهرة الصوفية للفناء أو الغيبة يصحبها اضطرابات نفسية في المزاج وتخليطات بصرية وسمعية، ومن هنا كان من الواجب أن نحسب حساباً لتركيب مزاج الشخص"[٥].

وهذه حقيقة حالهم فهم يحبون الخيال وربما الخيال المستحيل فلما قال أبو إسماعيل الهروي عن صعوبة التجربة الصوفية "أنس اضمحلال في شهود الحضرة، لا يعبر عن غيبة ولا يشار إلى وحدة ولا يوقف على كنهه"[٦] شرح ابن القيم قوله ذلك بأنه "أمر وراء العبارة لا تناله العبارة ولا يحاط به عيناً ولا حداً ولا كنهاً ولا حقيقة"[٧].

---

(١) التصوف ــ طريقة ومذهباً ــ ص١٢.

(٢) التصوف ــ الثورة الروحية ــ ص١٢٣.

(٣) منبعا الأخلاق والدين ــ هنري برغسون ــ ص٢٥٥.

(٤) السابق نفس الصفحة.

(٥) ابن عربي ــ ص٢٢٧.

(٦) مدارج السالكين ــ ابن القيم ــ ٤٧٤/٢.

(٧) السابق ــ ص٤٧٤/٢.

إن الغموض والإلغاز في التجربة الصوفية ليس في التجربة ذاتها وإنما في الأساس الذي انطلقت منه، وهو الشعور الداخلي للإنسان، وما قد يخالطـــه مـــن عواطـــف متفاعلة في داخل الصوفي يقول ابن القيم عن تجارب الصوفية ومناشدتهم الكمال في تجاربهم "دعوى أن هذا هو الكمال الذي لا كمال فوقه وعائد وراءه، دعوى مجردة لا يستدل عليها مدعيها بأكثر من الذوق والوجد"[١] فإذا انضم إلى ذلك ضعف الواجد أمام الوارد فإنها تزداد انغلاقاً للتفسير وانفلاتاً في الخيال يقول ابن تيمية "من هؤلاء من يقوى عليه الوارد حتى يصير مجنوناً، إما بسبب خلط يغلب عليه، وإمـــا بغيـــر ذلك ومن هؤلاء عقلاء المجانين الذين يعدون في النساك، وقد يسمون المـــولهين"[٢] ويزداد إذا صاحبه الجهل يقول ابن تيمية "الفناء عن شهود الحقائق مرجعه إلى عدم العلم والشهود وهو ضعف نقص لا وصف كمال"[٣].

ويرجع الشوكاني الأمر إلى "ظن باطل، وتخيل مختل"[٤] وقد أشار أسين بلاثيـــوس إلى الوضع النفسي لابن عربي بقوله "كان يجلس على الأرض تحيط بـــه المقـــابر ويظل الساعات الطوال مأخوذاً بالوجد هامساً بأحاديث مستترة مع محـــدثين غيـــر منظورين"[٥].

ويعد الدكتور (روجيه باستيد) من الباحثين الذين ربطوا التجارب الصوفية بالنواحي النفسية والأمراض العصبية في كتاب (مشكلات الحياة الصوفية) مستعيناً بآراء القوم أنفسهم وعلماء الاجتماع وعلماء النفس وعرض فيه بعض الآراء لمجموعـــة مـــن الباحثين في أن هذه الإدراكات أو المرئيات يصعب التعبير عنها لعدم فهمهـــا، وإن عدم فهمها راجع إلى عدم وجودها ويعلق على ذلك بقوله "هذه الفرحة التي يحققهـــا تحت اسم المعرفة الصوفية، هي ظواهر للفهم، دون فهم حقيقي، وإذا طلـــب مـــن

---

[١] طريق الهجرتين ــ ص٥٨٨ ــ وانظر مدارج السالكين ــ ٤٧٤/٢.

[٢] مجموعة الفتاوى ــ ١٠/١١.

[٣] مجموعة الفتاوى ــ ١٩٨/١٠.

[٤] قطر الولي ــ الشوكاني ــ ص٢٣٩.

[٥] ابن عربي ــ ص١٨.

الصوفي وصف هذه الرؤى فإذا لم يحتموا في رمزياتهم وتأويلاتهم، فإنهم يعطون شرحاً ساذجاً"[١].

٢- معنى التجربة الصوفية:

يصف تور أندرية التجربة الصوفية بأنها "جولة الروح في رحاب السماء أو في العوالم السفلية"[٢].

ويذهب اسين بلاثيوس إلى أن التجربة الصوفية، تصاغ في الفناء ويقول "هذه الظاهرة هي أوج الحياة الباطنية، وأشدها تميزاً، وتمهد لها في العادة باقي الأحوال والمنازل الروحية وتمثل مع الاتحاد في الحب المحول أعلى كرامة روحانية"[٣].

وقد عرفها الدكتور محمد كمال جعفر "هي جانب المشاعر وأوجه النشاط النفسي وما يصحبه من تأمل وتحليل ومراقبة وما ينتاب الصوفي نفسه من أحاسيس وخواطر ونوازع وميول ووساوس ووحشة وأنس وقبض وبسط وما إلى ذلك من الأحوال النفسية العديدة التي يعانيها السالك في طريق التصوف"[٤].

وعرفها بعض الباحثين بأنها "المعاناة المباشرة لتعرف الذات الفردية على الحق لما تصبو إليه من قيام وحدة بينها وبين ربها تؤدي إلى زوال الحجب وزوال كل معاني الثنائية، والكثرة بعد انسلاخها عن عالمها وتجاوزها مقولات العالم المحسوس المتناهي المحدود بحدود الزمان والمكان"[٥].

إن ما يسمى بالتجربة الصوفية هو ما عرف عند غلاة الصوفية بالفناء في حالة الصحو وبالمعراج في النوم.

فذكر القشيري أن المعراج يجوز للأولياء في المنام ووصف هذا المعراج بأنه رفع إلى السماء ورؤية العجائب أو أن يكون الولي بين اليقظة والنوم فيرى أنه يحمل إلى السماء[٦].

---

[١] نقلاً عن التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ــ د. إبراهيم هلال ــ ص٢٦١.

[٢] التصوف الإسلامي ــ ص١٧٢.

[٣] ابن عربي ــ ص٢٢٣.

[٤] من قضايا الفكر الإسلامي ــ ص٤٧.

[٥] خصائص التجربة الصوفية ــ د. نظلة الجبوري ــ ص١٥.

[٦] انظر كتاب المعراج ــ القشيري ــ ص٧٦.

كما ذكرت كتب التصوف معارج أبي يزيد البسطامي والذي وصفه القشيري "نومه ورؤياه هي أصح في المعنى وأقرب إلى التحقيق من يقظة غيره"[١].
وقال الحكيم الترمذي "وصلوا إليه فماتت حركة كل عرق بما فيه من الهوى وخشعت الجوارح... فوصلهم فاتصلوا، فذهبت الحياة، وافتقدوا رؤية النفس وخاضوا إليه بحار المعرفة مستأنسين به مترددين في تدبيره في الفناء الأكبر"[٢].
وقد هام غلاة الصوفية بذكر الفناء وكذلك المعراج فالسهروردي يجعل المعراج رحلة الصوفي والتي تنتهي به إلى حالة الفناء، والسهروردي يجعل المعراج في حالة اليقظة يقول "فإذا استكمل العروج تنقطع عنه خواطر النفس لتستره بأنوار القلب... وما أشرنا إليه حال الفناء"[٣]، ووصف ابن عربي معراجه إلى السماء في رسائله[٤]، كما وصف عبدالكريم الجيلي معراجه أيضاً[٥].

٣- أنواع التجربة الصوفية:
تنقسم التجربة الصوفية في ذاتها بحسب الغاية منها، فغاية التجربة الصوفية "هي الصلة المتبادلة بين صاحب التجربة وربه عن طريق الفناء أو الاتحاد أو الاتصال"[٦].
قسم المستشرقون التجربة الصوفية إلى نوعين بناءاً على غايتها يقول جولد تسيهر "إخوان الصفا يعدون الخير الأعلى الذي يراد الوصول إليه هو تزكية النفس الجزئية ومعادها إلى منبعها الطاهر... أما المتصوفة الحقيقيون فلا يكتفون بذلك فإن زهادتهم في العالم واستغراقهم يهدفان إلى رفع الشعور بالفردية والفناء الكلي في فكرة الألوهية"[٧].

---

[١] السابق ــ ص١٢٩.
[٢] منازل العباد من العبادة ــ الحكيم الترمذي ــ ص٩٥.
[٣] عوارف المعارف ــ بذيل الأحياء ــ ٢/٢١٢٤.
[٤] رسائل ابن عربي ــ ص ١٧٢.
[٥] الإنسان الكامل ــ ١/ ١٠٧.
[٦] خصائص التجربة الصوفية ــ نظلة الجبوري ــ ص١٤.
[٧] مذاهب التفسير الإسلامي ــ جولد تسيهر ــ ص٢٣٠.

ويرى هنري كوربان أن هناك فرقاً "بين طريق الصوفي الذي ينـــزع أساســـاً إلـــى التطهير الداخلي وبين طريق الفلاســـفة الـــذي ينـــزع إلـــى المعرفـــة الخالـــصة، والسهروردي يرى أن التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتاهة الشديد إذا لم تقترن بالتكوين الفلسفي المسبق"[١].

وينظم جورج قنواتي هذه الآراء كالتالي فقد قسم التجربة الصوفية إلى نوعين:

أ- التجربة ذات الاتجاه العرفاني "Gnostic Mysticsm" ويمثله: السهروردي المقتول وابن عربي، الجيلي، وهو الاعتقاد بأنه يمكن الوصول إلى ما وراء العالم الملموس الذي هو مجرد مظهر لبلوغ عالم الحقائق المعقولة والروحانية وذلك عـــن طريـــق حدس وجداني (Emotinal/ Intution) وهو ما يسمى بالمعرفة، واســـتدل باســـتخدام غلاة الصوفية التحليلات الميتافيزيقية عند كبار الفلاسفة وخاصة ابن سينا.

ب- التجربة ذات الاتجاه العملي: وقد تنوعت في الوسائل إلا أنها اســـتقرت علـــى صورة مناهج صوفية هي الإخلاص البالغ، والتحرز في أعمـــال العبـــادة، وطـــول المجاهدة للنفس، وذكر الله، والسماع إلى الألحان والأصوات والأنغام"[٢].

إلا أن هذا التقسيم عند المستشرقين يعد في نظر الباحثين العرب ناقص حيث قصر على فئتين من التصوف فقط، والواقع أن التجربة الصوفية مرت بمراحل عدة حملت التجربة الصوفية والتصوف خارج الأطر الذي وضع فيه، ومن هذه التجارب:

١. التجربة الزهدية: وتمثل التطبيق الواقعي لصور التنسك والزهد وفق ما جاء الكتاب والسنة، وأهم شخصياتها الحسن البصري، سفيان الثوري، ومالك بن دينار، وأبي سليمان الداراني، ولعل أهم خصائصها أن أصحابها عرفوا بكثرة البكاء والخوف من صور العذاب في الآيات القرآنية والحزن على اقتـــراف الذنوب[٣]. وقد قال شيخ الإسلام رحمه الله عن هذه التجربة في هذه المرحلة

---

[١] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٣٤.

[٢] الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ٢٤٧/٢.

[٣] انظر خصائص التجربة الصوفية ــ د. نظلة الجبوري ــ ص٥٣ ــ وانظر نشأة الفكر الفلسفي ــ الـــدكتور النشار ــ ٢٧٧/٣ ــ وانظر الصلة بين التصوف والتشيع ــ الشيبي ــ ص٣١٣-٣١٩ ــ وانظـــر تـــاريخ التصوف ــ الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ ص١٩٨.

"هذا الفناء صحيح وهو يشبه بالصعق والصياح الذي حدث في التابعين... وهو وصف نقص لا وصف كمال"[١].

٢. التجربة (الزهد ـ صوفية): مرحلة زودت التجربة الزهدية بأفكار صوفية كونت قاعدة فكرية استمرت لمدة قرنين الأول والثاني الهجري[٢] وأهم خصائصها: الزهد المنظم، تصفية النفس والقلب، الوقوف على آثار العابدات ومعانيها وأسرارها، ظهور مصطلحات الرضا والتوكل، وتعميق معنى الحب الإلهي. ويمثلها إبراهيم بن أدهم، وداود الطائي، ورابعة العدوية، والفضيل بن عياض وشقيق البلخي، ومعروف الكرخي وبشر الحافي[٣].

٣. التجربة الصوفية الخالصة: وتقوم على الربط بين الشريعة والحقيقة وقد امتدت من القرن الثالث إلى القرن الخامس وأهم خصائصها: تأكيد الطابع الأخلاقي في تربية النفس، وظهور مصطلحات الفناء، البقاء، الذكر. وأهم شخصياتها: الحارث المحاسبي، ذي النون المصري، سهل التستري، الجنيد، عبدالله الأنصاري، السهروردي، أبي حامد الغزالي[٤].

٤. التجربة الصوفية المتفلسفة: وتمثل امتزاج الفكر الصوفي بأفكار وتوجهات وأبعاداً وجودية ومعرفية. وتمثل هذه المرحلة تسرب الأفكار الفلسفية إلى الفكر الصوفي، فأرسى رجال هذه المرحلة تجاربهم على هذه الأفكار مما انتج توجهات فلسفية وأبعاداً ميتافيزيقية ووجودية ومعرفية.

وقد مرت بمرحلتين:

---

[١] مجموعة الفتاوى ـ ١٩٨/١٠.

[٢] الصلة بين التصوف والتشيع ـ الشيبي ـ ص٣١٢.

[٣] انظر خصائص التجربة الصوفية ـ د. نظلة الجبوري ـ ص٥٤ ـ نشأة الفكر الفلسفي ـ د. النشار ـ ٥٧٠/٣-٥٥٦ وانظر الصلة بين التصوف والتشيع ـ ٣٥١ وما بعدها.

[٤] انظر الصلة بين التصوف والتشيع ـ ص٢٨٨-٤٣٥ ـ وانظر التصوف ـ د. أبو العلا عفيفي ـ ص٩٨ ـ وانظر من التراث الصوفي ـ د. محمد كمال جعفر ـ ص١٤٨ ـ وانظر خصائص التجربة الصوفية ـ د. نظلة الجيوري ـ ص٥٧.

الأولى: وهي المتأثرة بالفلسفة وتعتمد تعميق النظر التأملي في معرفة النفس والانطواء على مسائل ميتافيزيقية بسيطة تصوره العلاقة بين الإنسان وربه فظهرت الشطحات والأقوال المنكرة وغلت في المجاهدات البدنية والخلوة.
وتعميق معنى الفناء على أنه يمثل الاتحاد بالله أو الحلول. ويمثل هذه المرحلة أبو يزيد البسطامي في الشطح ومفهوم الفناء عن النفس والتجرد عن الحس والوعي، ويمثل الحلاج الاستغراق في الفناء إلى حد الحلول[١].
الثانية: التجربة الصوفية المستقلة: وتمثل تحول التجربة من الصوفية إلى الفلسفة وأهم خصائصها مزج المنحى الذوقي والعقلي، تقريب التصوف من الفلسفة في نظريات ومذاهب الوجود والمعرفة والنفس والالهيات، التأثر الظاهر بالآراء والمذاهب والعقائد والأديان والفلسفة الدخيلة على الفكر الإسلامي ويمثلها السهروردي المقتول في فلسفته الاشراقية، وابن عربي في نظرية وحدة الوجود، وابن سبعين في الوحدة المطلقة[٢].

٤ - أهمية التجربة الصوفية عند المستشرقين:ـ
اهتم المستشرقون بالتجربة عند غلاة الصوفية وغيرهم من الصوفية من وثنيين كالأفلاطونية المحدثة والبوذية والهنود وأهل الأديان السماوية اليهودية والنصرانية والإسلام ولعل السبب يرجع إلى ذلك التشابه الذي تتقارب فيه التجارب الصوفية.
يقول ولتر ستيس "الذين كتبوا عن التصوف كثيراً ما ذهبوا إلى أن التجارب الصوفية واحدة أساساً أو هي متشابهة في جميع أنحاء العالم وفي مختلف العصور والثقافات وفي مختلف التداعيات الدينية"[٣].

---

[١] انظر التصوف الإسلامي ـ د. إبراهيم هلال ـ ص٥ ـ وانظر نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ـ عرفان عبدالحميد ـ ص١٩-٢٣ ـ وانظر خصائص التجربة الصوفية ـ د. نظلة الجبوري ـ ص٦٣.

[٢] انظر الكتاب التذكاري لشيخ الاشراق ـ د. إبراهيم مدكور ـ ص٧٥ ـ وانظر نشأة الفلسفة الصوفية ـ عرفان عبدالحميد ـ ص١٥-٢١-٢٣ ـ وانظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ـ د. ابو الوفاء التفتازاني ـ ص٢٣٧-٢٤٦ ـ وانظر مقدمة تحقيق كتاب بد العارف لابن سبعين ـ د. جورج كتوره ـ ص١٤.

[٣] التصوف والفلسفة ـ ص٥٢.

وأرجع ماير هذا التشابه إلى "الارتباط بتجربة صوفية أصلية أو بواسطة عرض واضح... ولهذا يلزم قبول الفكرة القائلة بتجربة بشرية أولية يتكرر حدوثها"(١).

وقد جعل نكلسون المحبة هي دافع التجربة الصوفية وحاديها يقول "حب الصوفية لله في الإسلام والمسيحية قد انقلب إلى انجذاب وحماس بسبب الوقوع تحت تأثير ديونيسيوس "Dionysius" وغيره من كتاب الأفلاطونية الحديثة"(٢).

ولعل سبب ولع المستشرقين بالتجربة الصوفية ما ارتبطت به من خصائص جعلت التقريب بين غلاة الصوفية والصوفية النصارى أمراً محتملاً بل منطقياً خاصة إذا تناول المستشرقون التجربة الصوفية على أن لها "نواة مركزية تجعل التجارب ترتبط بعلاقة التشابه العائلي للنواة وبعضها البعض في آن واحد"(٣).

وهذه النواة عند بعض المستشرقين تجعل من سائر التجارب الأخرى صورا مستنسخة مكررة عن صورة أصلية ولذا أرجع نكلسون التجربة المعرفية إلى الفلسفة اليونانية وذلك لتشابه معنى حكمة "غنوص" اليونانية والتي تعني العلم بلا واسطة الناشئ عن الكشف وذكر أن هذه الكلمة عرفها صوفية القرن الثالث الهجري كما أرجع الفناء إلى النرفانا البوذي وفناء وحدة الوجود إلى الفيدانتا الهندي(٤). وهذا ما دفع بتور أندريه إلى الاضطراب فذكر أن التجربة عند غلاة الصوفية إنما عرفوها "عن طريق قصص إسراء النبي صلى الله عليه وسلم"(٥).

ثم ينفي ذلك ليبين أن معراج البسطامي إنما هو "صورة مأخوذة في الواقع من اللغة الإرشادية الهيلنستية ومن لغة التصوف النصراني"(٦). وذهب برغسون إلى أن الكمال الصوفي في التجارب الصوفية يرجع إلى صوفية النصارى حيث تتخلف صوفية الهنود والبوذية والأفلاطونية المحدثة(٧).

---

(١) بحث ضمن الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية ــ جرونباوم ــ ص٦٤.

(٢) صوفية الإسلام ــ ص١٠٩.

(٣) التصوف والفلسفة ــ ولتر ستيس ــ ص٦٧.

(٤) انظر الصوفية في الإسلام ــ ص٧٤-٧٥ ــ وانظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٦٢.

(٥) التصوف الإسلامي ــ ص١٧٢.

(٦) انظر السابق ــ ص١٧٣.

(٧) انظر منبعا الأخلاق والدين ــ ص٢٥١.

ولا يخفى ما في هذه الأقوال من تعسف وعنصرية عرقية ساخرة وذلك بوضع الصوفي النصراني على رأس الهرم في التجارب الصوفية عامة، إن التشابه بين التجارب الصوفية ليس راجعاً إلى المعتقد الذي يدين به الصوفي ولا الآراء السائدة في مجتمعه وإنما يرجع إلى غريزة التدين التي فطر البشر عليها والرغبة الدائمة للتقرب للإله.

كما لا يمنع الاتصال بين الشعوب وامتزاج الأفكار والمعتقدات داخل المجتمعات ساعد على زيادة أوجه التشابه مع ضعف العلم وانتشار الجهل وأحوال الصوفية النفسية.

وذهب بعض الكتاب العرب إلى بيان أوجه الاختلاف فذكر أبو العلاء عفيفي "خلو التصوف الإسلامي من أساليب المجاهدة البدنية والنفسية ما في الرهبنة المسيحية من انقطاع تام عن العالم وتعذيب للبدن بصنوف شتى من الإيلام والحرمان بل المجاهدة الصوفية في الإسلام مجاهدة نفسية أكثر منها بدنية"[١] باستثناء تلك الحالات النادرة ممن التزام العزلة أو ممن فر إلى الصحارى والكهوف.

إلا أن العامل الرئيسي والذي يميز تجربة غلاة الصوفية عما سواها وخاصة التجربة الصوفية النصرانية ما ذكره الدكتور محمد كمال جعفر بقوله "بعد انقضاء التجربة عند الصوفي المسلم يشعر بنشوة وخاصة بعد أن دهشه الفناء، وأما الصوفي النصراني فإنه لا يشعر بالدهشة عند الفناء وإنما يشعر بعد البقاء بالخيبة، وهو ما يسمى عند صوفية النصارى "بالليلة المظلمة" "The Dark Night"[٢].

٥- هل التجربة الصوفية علمية:ـ

يذهب الدكتور إبراهيم هلال إلى أن "كثيراً من حالات التصوف يمكن أن تكون حالات مرضية مع ما يقرره المتصوفة من ضرورة إضعاف البدن حتى تنطلق النفس في معراجها الصوفي"[٣].

---

[١] التصوف ــ الثورة الروحية ــ ص١٣٥.

[٢] التصوف طريقة وتجربة ومذهبا ــ ص٣٠٢.

[٣] التصوف الإسلامي ــ د. إبراهيم هلال ــ ص٢٦٣.

ويقول الدكتور أبو العلا عفيفي "إن للصوفي أن يفسر بما يشاء وأن يعبر عن شعوره ولكن ليس أن يبني على هذا الشعور نظرية ميتافيزيقية فـــي طبيعـــة الوجـــود، إذ الشعور ليس نوعاً من أنواع العلم"[١].

ويذهب الدكتور محمد كمال جعفر إلى أن "النقد للتجربة يبدأ عندما يشرح الـــصوفي تجربته ويفسرها ويربطها بوثائق يسلم بها... الواقع أن النقد يوجه إلـــى التـــأويلات والآراء والنظريات التي تتمخض عنها التجربة الصوفية مفتعلة كانت أو صادقة"[٢] وذهب بعض الباحثين إلى أن التجربة الصوفية تتصف بالعالمية والتكرار، وهذا مـــا يعطيها مشروعية أو تكون حقيقة علمية[٣].

إن التجربة الصوفية في عمومها تتداخل فيها أمور كثيرة منهـــا عقيـــدة الـــصوفي والحال النفسية، والعصبية له، ونوع السلوك الذي يمارسه فهي وإن كانت متـــشابهة لا يمكن أن يؤدي اجتماعها وتكرارها إلى قيام الحجة، على مصداقيتها وذلك لأمور:

١- وجوب عرض كل ما يرد على القلب على كتاب الله وسنة رسوله، فلـــو جُعـــل الذوق والفناء والأحوال النفسية والمشاعر، ودواخل النفس مقياساً تقاس عليه الحقائق والثوابت لظهرت شرائع وقوانين وأنظمة بعدد أنفس البشر، يقول ابن القـــيم عـــن الذوق ومكانته عند غلاة الصوفية "ومنه دخل الداخل على كثير من الـــسالكين فـــي تحكيم أذواقهم ومواجيدهم على العلم فكانت فتنة في الأرض وفساد كبير"[٤].

وقال الشيخ سليمان بن عبدالله رحمه الله بعد أن عرض أحوالاً وخوارق تجرى على يد الأشخاص فقال "لم يغتر به حتى ينظر متابعته لرسول الله صلى الله عليه وســـلم وموافقته لأمره ونهيه ومثل هذا قد يكون صاحبها ولياً لله، وقد يكون عدواً له وهـــذا

---

[١] التصوف ــ أبو العلا عفيفي ــ ص١٣٦.

[٢] من قضايا الفكر الإسلامي ــ د. محمد كمال جعفر ــ ص١٠٢.

[٣] انظر دراسة في التجربة الصوفية ــ نهاد خياطة ــ ص١١.

[٤] طريق الهجرتين ــ ابن القيم ــ ص٥٨٥.

فيما يجرى على يده من الخوارق فكيف بما يجول في خاطره لا يراه أحد، وهو أولى بالرد لأنه من الأمور المغيبات التي لا وسيلة لأحد الحكم عليها"[١].

وهذا الحكم لمن جعل ذوقه مقياساً لذاته فكيف بمن الزم غيره به يقول ابن تيمية "ومن أهل العبادة والزهد والإرادة والمحبة والتصوف سلكوا طرقاً ظنوا أنه لا يوصل إلى الله إلا بها ثم منهم من قال بوجوبها وبذم من لم يسلكها... وهي عند التحقيق طرق مضلة إنما توصل إلى رضى الشيطان وسخط الرحمن"[٢].

٢- إن هذه الأوضاع التي يمر بها الصوفي وخاصة وهو في عزلته في حال الفناء والضعف يكون عرضة للشيطان، وقد يستولى عليه في تلك الأوقات يقول ابن تيمية "إذا فرغ قلبه من كل شيء حلت فيه الشياطين... وهذا الباب دخل فيه أمر على كثير من السالكين واشتبهت عليهم الأحوال الرحمانية، بالأحوال الشيطانية، وحصل لهم من جنس ما يحصل للكهان والسحرة فظنوا أن ذلك من كرامات أولياء الله المتقين"[٣].

إن خلو القلب من الذكر المشروع والعلم الشرعي تضعف فيه لمة الملك وتقوى وتشتد فيه لمة الشيطان يقول تعالى: (وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ * وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ) [الزخرف: ٣٦-٣٧].

واختلاط الأمر على الصوفي أمر ذكر وعرف حتى عند صوفية النصارى تقول سانت تريزا "أظن الكلمات والمرئيات يمكن أن نرجعها إلى الله وإلى الشيطان في آن واحد"[٤].

٣- التجربة الصوفية منفردة، ليست حقيقة علمية ولاتصل إلى درجة النظرية العلمية، وقد تعارف البشر على أن النظريات العلمية وما تواطئوا على جعله حقائق علمية ليس قطعية الدلالة بل هو علم ظني في أحسن الأحوال ويغلب على النظريات

---

[١] تيسير العزيز الحميد ـــ شرح كتاب التوحيد ـــ ص٣٣٨.

[٢] النبوات ـــ ص١١٧.

[٣] مجموعة الرسائل والمسائل ـــ ٢٥٢/٥.

[٤] التصوف ـــ الدكتور محمد كمال جعفر ـــ ص٢٥١.

العلمية صفة الفروض الظنية التي تعتريها الشك[1]، وبــذلك لا يمكــن الاســتدلال بالتجربة الصوفية على مصداقيتها وإنما العلم الصحيح هو الذي يعطيها هذا الصدق أو ينزعه عنها يقول ابن القيم رحمه الله "اعلم أن كل حال وذوق ووجد وشــهود لا يشرق عليه نور العلم المؤيد بالدليل فهو من عبث النفس وحظوظها"[2].

والناظر في نتائج هذه التجارب يجدها مختلفة متعارضة ومتباينة تباين الأشــخاص والبيئات ووجود الاختلاف دليل على أن مصدرها ومنبعها ليس بواحد وهذا واضح جلي لمن عرف مكاشفات القوم واطلع على إلهاماتهم وقرأ في كتبهم[3].

٤- شهادة العقل: يقول ابن القيم "أتريد بالذوق أن يكون القائل قد بلغ الغاية القصوى في هذه المرتبة، فلا يقبل إلا ممن هذا شأنه، أو أنه لابد أن يكون له تجــارب أذواق أهله من حيث الحمل فإن أردت الأول لزمك الدليل أن لا يقبل أحد من أحد. إذ مــا ذاق إلا وفوقه أكمل منه، وإن أردت الثاني فمن أين لك نفيه عن صاحب العلم؟"[4].

٥- تذكر البحوث أن ما يراه السالك أثناء تجربته. إنما هو بسبب ما يحمل به علــى نفسه من رياضيات وآلام ومعاناة تجعله يتوهم و تترائى له الأشياء يقول ابن تيميــة "ومما يأمرون به الجوع والسهر والصمت مع الخلوة بلا حدود شرعية، بــل ســهر مطلق وجوع مطلق وصمت مطلق، مع الخلوة كما ذكر ذلك ابن عربي وغيره وهي تولد لهم أحوالاً شيطانية... وقد يذكرون مع ذلك شيئاً من الخيالات الفاسدة"[5].

وقال ابن الجوزي "ومنهم من خرج به الجوع إلى الخيالات الفاسدة فــأدعى عــشق الحق والهيمان فيه فكأنهم تخايلوا شخصاً مستحسن الصورة فهاموا بــه"[6] وتــشابه حالة الهيمان هذه بالأمراض النفسية والعصبية يقول الدكتور التفتازاني "يمكن القول بلغة علم النفس الحديث أن حالة الفناء هي الحالة الوجدانية، التي يفقد فيها الشخص

---

[1] انظر مقومات التصور الإسلامي ــ سيد قطب ــ ص٣٢٤.

[2] طريق الهجرتين ــ ص٥٨٥.

[3] انظر دراسات في التصوف ــ إحسان إلهي ظهير ــ ص١٤٦.

[4] طريق الهجرتين ــ ص٥٨٦.

[5] مجوعة الرسائل والمسائل ــ ٢٥٦/٥.

[6] تلبيس إبليس ــ ص١٥٨.

مؤقتاً شعوره بالأنا"[١]. ويقول الدكتور إبراهيم هلال "إن كثيراً من حالات التصوف يمكن أن تكون حالات مرضية مع ما يقرره المتصوفة من ضرورة إضعاف البدن"[٢].

وانتهى روجيه باستيد في بحوثه إلى إرجاع التصوف إلى الأمراض النفسية[٣].

ولعل من أهم الأدلة على اقتران أحوال الصوفية وتجاربهم بالأحوال النفسية اهتمام علماء النفس بهم حيث وجدوا مادة غنية تثري أبحاثهم في مداخل النفس البشرية، ففي أعمال يونج تتضح الأهمية التي علقها على الميدان الصوفي كمصدر هام للغاية غني بالتجارب التي تلقي أضواء كاشفة على جوانب النفس الإنسانية[٤].

كما لمس بعض رجال الفكر الغربي ارتباط الأمراض العصبية بشخصيات عرفت بتصوفها. فيذكر الدكتور جوستاف لوبون عن أحد الأحبار بقوله "هذا الحبر الشهير أصبح مقوداً من (مدام كوين) ذات المرض العصبي بعد أن اتخذته مرشداً لها، إذ استطاعت أن تقنعه بصحة آرائها في المذهب الصوفي الداعي إلى عدم المبالاات بالنجاة الأبدية، وبالأعمال، وقد بلغ تأثيرها منه مبلغاً جعله يعرض ذلك المذهب على مؤتمر أساقفة"[٥].

ثانياً: التجربة الصوفية والسماع:ــ

ظهر في مجالس وحلقات الذكر الصوفية "السماع" وهو غناء أو إنشاد بصوت حسن ونغمات"[٦] ووصفه ابن تيمية "إما نشيد مجرد نظير الغبار، وإما بالتصفيق"[٧].

أولاً: موقف المستشرقين من السماع:ــ

---

[١] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص١٣١.

[٢] التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ــ ص٢٦٣.

[٣] انظر السابق ــ ص٢٦٣.

[٤] انظر من قضايا الفكر الإسلامي ــ د. محمد كمال جعفر ــ ص١٠٢ ــ وانظر الدين في منظور يونغ ــ إعداد وعرض ــ نهاد خياطة ــ ص٦٠ وما بعدها.

[٥] الآراء والمعتقدات ــ جوستاف لوبون ــ ص٩٢.

[٦] اللمع ــ السراج ــ ص٣٤٠.

[٧] مجموعة الفتاوى ــ ٣٢٢/١١.

عرف ماكدونلد السماع بأنه "الاستماع إلى الموسيقى، أو الغناء أو الإنشاد لبلوغ حالة الوجد، على مثل ذلك مما يؤدى بالصوت أو بالآلات الموسيقية"[١]. وعرفه جان شوفيلي "حلقات السماع هي مجالس روحية يجتمع فيها الغناء والموسيقى والرقص والشطح"[٢]، وعرفه نكلسون بأنه "استماع للغناء والموسيقى والرقص"[٣]، وزاد أسين بلاثيوس "الإنشاد الديني هو نوع من الموسيقى الصوفية فيه القوال ينشد بصوت عال، إما بآيات من القرآن أو مقطوعات نثرية أو شعرية"[٤]، وقال تور أندرية "غناء روحاني في أغلبها قصائد حب دنيوي"[٥] وقال آدم متز "الأغاني الروحية"[٦] ويرجع آسين بلاثيوس أصول السماع إلى عبادات البراهمة يقول "عبادات البراهمة وخاصة مذهب اليوجا في اتحاد النفس بالله قد اتخذ بين أتباعه خصائص طريق التنويم المغناطيسي لإثارة الجذب بواسطة أعمال من بينها الإنشاد والرقص"[٧].

كما لاحظ المستشرقون تأخر ظهور الرقص عن ظهور السماع وإن ارتبط به بعد ذلك يقول آدم متز "في القرن الخامس الهجري زاد الرقص إلى جانب الغناء"[٨].
ويذهب نكلسون إلى دخول الرقص في حلقات السماع واعتباره أحد أدواته يقول "الموسيقى والغناء والرقص هذه جميعاً تدخل تحت كلمة السماع التي لا تدل إلا على الاستماع للغناء"[٩]. ويقول تور أندريه "استخدم القوم الرقص كوسيلة لاستجلاب الوجد"[١٠].

---

(١) موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ١٩.
(٢) التصوف والمتصوفة ــ ص٣٠.
(٣) الصوفية في الإسلام ــ ص٦٦.
(٤) ابن عربي ــ ص١٧٤.
(٥) التصوف الإسلامي ــ ص١٦٥.
(٦) الحضارة الإسلامية ــ ٢١/٢.
(٧) ابن عربي ــ ص١٨١.
(٨) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ــ ص١٢/١.
(٩) الصوفية في الإسلام ــ ص٦٦.
(١٠) التصوف الإسلامي ــ ص١٦٩.

١- أول ظهوره:ـــ

ذهب بعض المستشرقين إلى أن أول من وضع السماع هو ذي النـــون المـــصري، يقول نكلسون "مما يؤثر على ذي النون المصري أنه أول من وضع تعريفات للوجد والسماع"[١].

ويقول أسين بلاثيوس "ليس من السهل تحديد العصر الذي دخل فيه الـــسماع عنـــد الصوفية في الإسلام ولكن يمكن أن نؤكد أن صوفياً مصرياً هو ذو النون المصري كان من أوائل الذين نشروا السماع في مستهل القـــرن الثالـــث الهجـــري/ التاســـع الميلادي"[٢].

ويذهب جان شوفيلي إلى أن ذي النون المصري تولى تعليم وتدريب أهل الطريقـــة على السماع يقول "ذو النون المصري أول من علم السماع في حلقـــة التواجـــد"[٣]، ويذهب تور أندريه إلى أن "السماع قد ترسخ في حلقات القوم منذ القـــرن الرابـــع الهجري/ العاشر الميلادي ليصبح جزء من حياة التعبد الصوفية"[٤].

حكم السماع الصوفي عند المستشرقين:ـــ

ذهب أسين بلاثيوس إلى أن "السماع في الإسلام بدعة، كما يفترض أن أصل السماع ينبغي أن يبحث عنه خارج الإسلام"[٥]، ويذهب تور أندرية إلى أن السماع قد "أنكره الحسن البصري وإبراهيم بن أدهم"[٦].

وخالف ماسينيون ذلك بقوله "ينشد الصوفية في حلقاتهم أشعاراً خاصة وقد ترعـــرع هذا الأدب الذي هو من خصائص الإسلام في كل مكان"[٧].

---

[١] في التصوف الإسلامي ـــ ص٨.

[٢] ابن عربي ـــ ص٧٣.

[٣] التصوف والمتصوفة ـــ ص٣٠.

[٤] التصوف الإسلامي ـــ ص١٦٦.

[٥] ابن عربي ـــ ص١٧١.

[٦] التصوف الإسلامي ـــ ص١٦٥.

[٧] الإسلام والتصوف ـــ ص٢٧.

٢- تطور السماع:ـ

يذهب نكلسون إلى أن السماع يرجع إلى الذكر الصوفي يقول "يظهر أن الموسيقى والغناء والرقص قد دخلت في حفلات الذكر في عصر مبكر وأن أثرها في إفساد آداب الناشئين والمريدين كان عظيماً"[١].

ويذهب إلى أن السماع قد أخذ مكان قراءة القرآن والتي كانت "تستخدم بصورة منتظمة لإحداث حالة الغيبوبة، ثم ما لبثت القصائد الغزلية أن صارت تستخدم لهذه الغاية"[٢].

ويذهب بلاثيوس إلى أن السماع بدأ بالإنشاد فقط ثم تطور وأضيف إليه "رقص وضرب للصنج من أجل إثارة الوجد، وهذه زوائد مضحكة مسرحية على العملية الأصلية للسماع"[٣].

ويذكر تور أندرية دخول العنصر النسائي في تلك الحلقات "درج الصوفيون على تفضيل المغنيات في حفلاتهم الروحانية تماماً كما يفعل القوم في مجال سمرهم الدنيوية"[٤].

ويذكر اسين بلاثيوس الانحراف الشاذ في حلقات السماع والرقص وذلك بدخول التأمل الأفلاطوني للجمال أثناء الإنشاد وللجمال الجسماني للفتيان المرد لإثارة الغرائز فإذا تغلب المرء عليه قبل الموافقة يمثل عندهم فضيلة ثم يقول "هذه العناصر الخارجية التي لا تتفق مع حرمة العبادات الإسلامية من أين أتت؟"[٥].

ويذكر نكلسون أن الغناء والرقص في حلقات السماع لم يهدف إلى التعبير عن حقيقة الحقائق وإنما "ليخلقوا بفنهم هذا عالم أحلام جميلاً زعيماً بإيحاء اللامتناهي"[٦].

---

[١] في التصوف الإسلامي ــ ص٧٩.

[٢] التصوف ضمن تراث الإسلام ــ ص٣٣٦.

[٣] ابن عربي ــ ص١٧٥.

[٤] التصوف الإسلامي ــ ص١٦٥.

[٥] ابن عربي ــ ص١٨٠.

[٦] التصوف ضمن تراث الإسلام ــ ص٣٣٦.

السماع عند غلاة الصوفية:ـــ

اعتنى غلاة الصوفية بالسماع، وأفردوا له أبواباً في مصنفاتهم، فذكره السراج في اللمع[١]، والكلاباذي في التعرف[٢]، والجيلي في الغنية[٣]، والقشيري في الرسالة[٤]، والهجويري في كشف المحجوب[٥]، والمقدسي في كتابيه السماع وصفوة التصوف[٦]، والغزالي في الإحياء[٧]، وابن الخطيب في الروضة[٨].

ويعد الغزالي والسهروردي وإن تأثرا بالمقدسي في كتابيهما عن السماع إلا أنهما في تناولهما للسماع أبسط وأكثر موضوعية، ولذا ذكر السهروردي في مقدمة باب السماع بعد ذكر السماع الشرعي وهو السماع لكتاب الله تعالى والامتثال له، وإجماع أهل الإيمان عليه فقال "إنما الاختلاف في استماع الأشعار بالألحان، وقد كثرت الأقوال في ذلك وتباينت الأحوال فمن منكر يلقبه بالفسق ومن مولع به يشهد بأنه واضح الحق، ويتجاذبان طرفي الإفراط والتفريط"[٩].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا النزاع حول السماع "تجد في المستحبين له وفي المنكرين له من الغلو ما أوجب الافتراق والعداة والبغضاء، وأصل ذلك ترك الفريقين جميعاً ما شرعه الله من السماع الشرعي الذي يحبه الله ويرضاه ورسوله وعباده المؤمنين"[١٠]. وقال ابن القيم "الشأن كل الشأن في المسموع، وفيه وقع خبط الناس واختلافهم وغلط منهم من غلط"[١١].

---

[١] اللمع ــ ص٣٣٨.

[٢] التعرف لمذهب التصوف ــ ص١٢٠.

[٣] الغنية ــ ص٢٠٦.

[٤] الرسالة القشيرية ــ ص٢٢٣.

[٥] كشف المحجوب ــ ص

[٦] صفوة التصوف ــ ص٣١٠.

[٧] الإحياء ــ ٧١١/١.

[٨] روضة التعريف ــ ٢١/٢.

[٩] عوارف المعارف بذيل الإحياء ــ ص١٩٩٢/٢.

[١٠] الاستقامة ــ ٢٣٧/١.

[١١] مدارج السالكين ــ ٥٣٢/١ ــ وانظر تلبيس إبليس ــ ابن الجوزي ــ ص٢١٤.

واستدلوا بأدلة منها:ـ

أ- النصوص الشرعية:

١- قوله تعالى: (الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ) [الزمر : ١٨].

٢- قوله تعالى: (إِنَّ أَنكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ) [لقمان : ١٩]، قالوا "يدل بمفهومه على مدح الصوت الحسن" قال السراج "في ذمه تعالى الأصوات المنكرة محمدة الأصوات الطيبة"[١].

٣- سماع الرسول صلى الله عليه وسلم الحداء[٢] وقوله لأنجشة "رويدك سوقك بالقوارير"[٣].

٤- حديث عائشة رضي الله عنها "إن أبا بكر دخل عليها وعندها جاريتان تغنيان وتضربان بدفين، ورسول الله صلى الله عليه وسلم مسجي بثوبه، فانتهرهما أبو بكر فكشف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن وجهه، وقال: دعهما يا أبا بكر فإنها أيام عيد"[٤].

ب- أدلة القياس:ـ

١- الأصوات تنقسم إلى: مستلذة كصوت العنادل، والمزامير، ومستكرهة كنهيق الحمير وغيرها"[٥].

٢- هدوء الطفل في مهده عند سماع الأصوات المنغمة، وتحمل العير مشاق الثقل وطول السير مع صوت الحادي[٦].

---

[١] اللمع ـ السراج ـ ص٣٣٩.

[٢] البخاري ـ كتاب المغازي ـ ١٥٣٧/٤ ـ حديث رقم (٣٩٦٠).

[٣] مسند الإمام أحمد ـ ٢٨٥/٣ ـ حديث رقم (١٤٠٧٦).

[٤] البخاري ـ كتاب العيدين ـ ٣٣٥/١ ـ حديث رقم (٩٤٤) ـ ومسلم كتاب صلاة العيدين ـ ٦٠٨/٢ حديث رقم (٨٩٢).

[٥] انظر الإحياء ـ ص ٧١٤/١.

[٦] انظر اللمع ـ ص٣٤١.

شروط السماع عند الصوفية:ــ

وضع الصوفية للسماع الحدود والشروط، فذكر الجنيد "أن من سمع سماعا يحتــاج إلى ثلاثة أشياء، وإلا فلا يسمع قيل له وما تلك الثلاثــة؟ قــال: الزمــان والمكــان والأخوان"[١].

وذكر الغزالي أن السماع يحرم بخمسة عوارض هي:

١- أن يكون المُسمع إمرأة لا يحل النظر إليها ومن في معناها كالصبي الأمرد.
٢- الآلة، بأن تكون من شعار أهل الشرف أو المخنثين وهو المزامير والأوتار، وطبل الكوبة، وماعدا ذلك يبقى على أصل الإباحة كالدف، وإن كــان فيــه جلاجل، وكالطبل، والشاهين، والضرب بالقضيب، وسائر الآلات.
٣- في نظم الصوت وهو الشعر، فإن كان فيه شيء من الغناء والفحش والهجو، أما على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم، أو على الصحابة كفعل الروافض فهذا حرام بألحان وغير ألحان.
٤- في المستمع، وهو أن تكون الشهوة غالبة عليه وكان في غرة الشباب وكانت هذه الصفة أغلب عليه من غيره فالسماع حرام عليه.
٥- أن يكون الشخص من عوام الخلق، ولم يغلب عليه حب الله تعالى فإن غلبت عليه شهوة كان في حقه محظوراً، ولكنه أبيح في حقه كسائر أنواع اللذات[٢].

---

[١] السابق ــ ص٣٤٢.

[٢] انظر الإحياء ــ ٧٢٤/١.

ثالثا: التجربة الصوفية والشريعة:-

١- مكانة الشريعة في التجربة الصوفية عند المستشرقين:

لاحظ المستشرقون أن غلاة الصوفية ينقسمون إلى أقسام، وذلك تبعاً لارتباطهم بالشريعة وانفصالهم عنها.

فذكر هاملتن جب ثلاثة اتجاهات جعلها الأساسية:

١- التصوف السني: وهو نزعة زهدية تصوفية، محكومة مضبوطة بقوة القبول للوحدانية المنزهة لمبدأ الواجب في القرآن الكريم.
٢- التصوف الملامتي: ظهر في أحوال يمليها الرفض الشعوري للحاجة إلى الانسجام الظاهري مع الشريعة والتي أكدت ميلاً في اتباعها لرد صيغ العقائد والفروض السنية إلى مرتبة ثانوية.
٣- التصوف الفلسفي: والمستمد من الفلسفة الاشراقية ووحدة الوجود الهيلنستية، والتي أدت إلى تسرب الأفكار والمبادئ الهادمة للقيم الدينية في الإسلام السني[١].

وقد فصل جولد تسيهر بين أقسام غلاة الصوفية المعارضين للشريعة بقوله "فرقة ترفض العقائد لأنها تراها مثل القيود... وفي الواقع نجد فيما يحكى عن انعدام الوازع النفسي بانتهاك سنن الإسلام وفرائضه... ومنهم من يتخطى كافة النواميس الخلقية أو يخرج على العرف الاجتماعي"[٢].

وهو يرى أولئك المعتدلين في تصوفهم قد خالفوا الشريعة حين "آثروا عمل القلب وفضلوه على الأداء الرسمي لفرائض الإسلام"[٣].

ويفرق نكلسون بين أصناف غلاة الصوفية في قربهم وبعدهم عن الشريعة إلا أنه يجعل الملامتية من الصادقين "من الصوفية الذين تحرروا من القيود الشرعية في

---

[١] انظر دراسات في حضارة الإسلام ــ ص٢٧٩.

[٢] العقيدة والشريعة ــ ص١٤٨.

[٣] السابق ــ ص١٤٩.

تفكيرهم وأعمالهم، ومنهم الصوفية الصادقين في تصوفهم كالملامتية... والعـارفين الذين لم يأبهوا بمظاهر الشرع ورسومه ولا بأخلاق هذا العالم الزائل"[١].

ويذكر أسين بلاثيوس نوعين فقط "منهم الملامتية الذين لا يبالون بما يقولـه النـاس فيهم مظهرين العيوب، ليقضوا على غرورهم ومنهم الغيـورين علـى شـريعة الله يسهرون على مراعاتها"[٢].

ويجعل الفرد بل المحافظة على الشريعة علامة على علـم الـصوفي، فيقـول "إن مشاهير التصوف في ذلك العصر كانوا متضلعين في الشريعة الإسلامية حريـصين كل الحرص على الالتزام بالفروض الدينية"[٣].

ويذكر جان شوفيلي الشريعة الإسلامية ومكانتها "توجب المحافظة علـى الطقـوس والإخلاص في العبادات التي فرضتها نصوص الدين الحنيف"[٤]. ثم يقارن بين فرق غلاة الصوفية ومدى استمساكها بالشريعة فيقول "الملامتية كانوا يتعمدون مزاولـة النفاق، والكذب، وارتكاب الفواحش وكل أوصاف الزندقة حتى يطرحهم المجتمـع، زيادة في تعذيب أنفسهم وتعريضاً للهوان والمذلة... وهذا التصرف مخالف للعـادة وهو عجب معكوس"[٥] .

أما ماسينيون فيجعل حالة الفناء مجالاً واسعاً ومشروعاً لتجـاوز الـشريعة يقـول "فوجئى الحلاج في غمرة الحال، وأفهم سراً إلهياً ومشروعاً لتجاوز الشريعة" وعلل هذا التجاوز بأنه "حلول واتحاد شخصية الحلاج متجلية ومتجوهرة بحلـول تـدخل إلهي ناطق وشخصاني يتجاوز الشريعة"[٦].

---

[١] في التصوف الإسلامي ــ ص٧٧ بتصرف يسير.

[٢] ابن عربي ــ ص١٢٤.

[٣] الفرق الإسلامية ــ ص٣٨٦.

[٤] التصوف والمتصوفة ــ ص١٢.

[٥] السابق ــ ص١٦.

[٦] آلام الحلاج ــ ص١٤٦.

ويفرق كاردوفو بين الدين الإسلامي وبين قبول الأفكار الجديدة الوافدة يقول "أجل وجدت حركات فكرية فأثبت الإسلام ببعض الأفراد قابلية عظيمة فيه للاقتباس... بيد أن هذا لا يتناول أساس الدين الإسلامي، ولا يزعج العالم الإسلامي في مجموعه"[١].

ويصور تور أندريه الالتزام بالفرائض أنها وسائل ثانوية عند غلاة الصوفية لتفعيل حالة الوجد في التجربة الصوفية ، يقول "إنها الدور الضئيل نسبياً الذي تلعبه القواعد والمجاهدات في استجلاب الأحوال الصوفية بأسلوب منهجي... ولقد كانت الصلاة وسيلة ذات فاعلية، مؤثرة بهذا الشأن"[٢].

ويذهب فيليب حتى إلى أن التجربة الصوفية كانت الطريق الواسع الذي مكن العديد من البدع للنفوذ إلى المجتمع الإسلامي يقول "مهد التصوف الطريق للانتقال من عقيدة إلى عقائد أخرى أكثر تطرفاً رأى أهل السنة والجماعة أن أتباعها يجب أن يعاقبوا بالقتل"[٣].

وقال عن الفرائض "كان من أتباع الحركة الصوفية من يتهمون بأنهم يؤكدون جانب التأمل، ويجعلونه بديلاً من الصلاة، ثم يهملون القيام بأمور الشرع إذ يعدونها غير واجبة عليهم"[٤].

ويصور جان شوفيلي هذا الخطر بأنه "كان ذلك ينم عن جرثومة فردانية مضطربة ظلت تهز أركان الأمة الإسلامية"[٥].

مما سبق نلاحظ أن المستشرقين يكادون يجمعون على أن من غلاة الصوفية من تجاوز الشريعة وتخطاها ومنهم من صور الشريعة مرحلة مؤقتة باستثناء نكلسون الذي جعل الملامتية صادقي الإيمان وماسينيون فيما صوره للحلاج.

---

(١) الغزالي ــ ص٢٣٣.

(٢) التصوف الإسلامي ــ ص١٦١.

(٣) الإسلام منهج حياة ــ ص١٣٢.

(٤) السابق ــ ص١٣٥.

(٥) التصوف والمتصوفة ــ ص١٣.

إلا أن المستشرقين ومع تفريقهم بين الصوفي الملتزم بالشريعة وبين المجافي لهـا، عمدوا إلى تأويل ذلك الالتزام بأمور تجعل الشريعة عند الصوفي المعتدل أمراً ثانوياً قد يستغنى عنه:

١- الشريعة مرحلة من مراحل الطريق الصوفي:

يقول جولد تسيهر "الشريعة في الطريق الصوفي، هي نقطة الابتداء وهي درجة من درجات التهذيب"[١]، وإلى ذلك ذهب الفردبل فقال "بالنسبة إلى بعـض الـصوفية ليست فروض الإسلام وتكاليفه مفيدة إلا في البداية للعروج في التصوف"[٢].

٢- التقية:

يقول جولد تسيهر "صور التصوف الشريعة على أنها مرتبة تمهيدية لاغنـى عنهـا وذلك حرصاً منه على ألا يفقد بالكلية صواب موقفه في نطاق الأمة الإسـلامية"[٣]. ويقول "شعر الصوفيون بالحاجة إلى أن يلطفوا ولو ظاهرياً مـن حـدة مناقـضتهم لشعائر الإسلام"[٤].

٣- تحوير الشريعة إلى معاني ورموز:

يقول جولد تسيهر "منهم من لا يرى في هذه الشعائر الظاهرية سوى أمثلة ومجازات رمزية"[٥]. ويقول نكلسون "كثير من الصوفية، إن لم تكن كثرتهم الغالبيـة يـؤدون جزية الخضوع للنبي ويدعون رسوم التقوى الظـاهرة المفروضـة علـى جميـع المسلمين بيد أنهم قد رددوا هذه الشعائر والرسوم بمعنى جديد حرفوها عن حقيقتها، ولكنهم لم يدعوها أصالة"[٦]، ويقول "على حين اعترف التصوف اسمياً بالدين القائم فقد حوّر مبادئ الإسلام بشكل جردها من مفهومها الأصلي"[٧] ويصف موقف المريد من الشريعة "حيث النظر بشك إلى قواعد الشريعة، يجب اعتبار مبادئها كإشـارات

---

[١] العقيدة والشريعة ــ ص١٥١.

[٢] الفرق الإسلامية ــ ص٣٧٥.

[٣] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٠٢.

[٤] العقيدة والشريعة ــ ص١٥٦.

[٥] السابق ــ ص١٤٨.

[٦] الصوفية في الإسلام ــ ص٨٩.

[٧] تاريخ الأدب العباسي ــ ص٢٠١.

تهدي إلى الحقيقة الباطنة، هذه المبادئ تخللت التشريع الإسلامي واكتنفت فلسفة الدين، ومع أنها كانت تميل إلى مخالفة الشريعة فقد تناولها اللاهوتي الأعظم الغزالي"[١].

٤ - التوفيق بين الشريعة والحقيقة:

يقول جولد تسيهر "يوجد تصوف إسلامي، وهناك كبار من أئمة التصوف يلقون وبكل تأكيد وزناً للاتفاق مع الشريعة"[٢]، ويبين جولد تسيهر أهمية هذا الاتفاق بقوله "الطريقة والحقيقة تفترضان وجود الشريعة، وبدونها ليس للطريقة الصوفية أي دلالة" ويجعل من القشيري والغزالي أفضل شخصيتين عملتا على التوفيق بين الشريعة والحقيقة[٣].

ويتفق الفر دبل مع أستاذه جولد تسيهر في دور القشيري والغزالي[٤] إلا أنه غفل عما فطن إليه أستاذه إذ القشيري عمد إلى نقد غلاة الصوفية وحثهم على العودة إلى الشريعة، في حين تولى الغزالي دعوة غير الصوفية إليها[٥].

إلا أن نكلسون يرجع بالدعوة إلى التوفيق بين الشريعة والطريقة إلى القرن الثالث يقول "يتفق معظم الصوفية مع الجنيد البغدادي رأس الثيوصوفية في زمانه في تفضيل سبيل الوعي والبحث عن التوفيق بين الشريعة والحقيقة"[٦] كما يضيف إلى القشيري والغزالي الشخصية الثالثة في التوفيق بين الشريعة والحقيقة هو الصوفي الفارسي الهجويري[٧].

٥- تغليب أعمال القلب على الشرائع:

يقول جولد تسيهر "أئمة التصوف الأولون لم يقرروا لعمل الجوارح قيمة أو يعتبروا له معنى إلا إذا اقترن بعمل القلب لأن مقومات الحياة الدينية عندهم ليست هي

---

[١] التصوف نكلسون ــ ضمن تراث الإسلام ــ إشراف سيرتوماس أرنولد ــ ص٣١٢.

[٢] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٠٢.

[٣] انظر العقيدة والشريعة ــ ص١٥٦.

[٤] انظر الفرق الإسلامية ــ ص٣٧٦.

[٥] انظر العقيدة والشريعة ــ ص١٥٥ وما بعدها.

[٦] تاريخ الأدب العباسي ــ ص٢٠٠.

[٧] انظر في التصوف الإسلامي ــ ص٨٤.

الجوارح وإنما هي القلوب"[1]، وقال نكلسون "أدركوا أن كل هذه أفعال لا قيمة لها إلا من حيث هي مظهر خارجي لحياة روحية باطنة أي أن الزهد الحقيقي مكانه القلب لا الجوارح"[2].

ويثير نكلسون قضية ترتبط بشكل قوي بالتصوف وأعمال القلوب ومن ثم بالشريعة يقول "يجل الصوفي الشريعة ويحترمها ولكنه يضعها دون منزلة الحقيقة فإذا لم تناقض الحقيقة الشريعة كان للصوفية وجه في ادعائهم أنهم إذا وصلوا إلى الحقيقة تقدست جميع أعمالهم، وأقوالهم، وكانت متفقة تمام الاتفاق مع روح الشريعة مهما ناقضها الظاهر"[3].

٢- مكانة الشريعة في التجربة الصوفية:

وقع بعض المستشرقين في خطأ في موقف غلاة الصوفية من الشريعة والتي اتسمت بعدم الفهم تارة لقول الصوفي وتارة بالجهل بالشريعة الإسلامية ومن ذلك:

قول جولد تسيهر بعد أن عرض وصف ابن عربي للصلاة المفروضة والصلاة القلبية ثم يعقب بقوله "وقع ابن عربي في تناقض مع مبدئه الأساسي وقد رفض إنكار من يتعلق بأهداف الصوفية للتشريع"[4]، وهذا خطأ من جولد تسيهر وربما هو قصر نظر حيث فرق ابن عربي بين نوعين من الصلاة، الصلاة المفروضة، والصلاة الظاهرة، حيث بين انقطاعها بظهور الموت، وبين الصلاة الحقيقة عند ابن عربي (الصلاة القلبية) وانتهائها بالفناء المطلق ، فلم يدعو ابن عربي إلى ترك الصلاة الظاهرة حين الفناء المطلق.

والخطأ الآخر عند تلميذه نكلسون حيث يورد المستشرق نصاً عن القشيري يذكر فيه خصائص الذكر، وأن القشيري يفضل الذكر على الصلاة ويقول "أولئك الذين

---

[1] العقيدة والشريعة ــ ص١٤٨.

[2] في التصوف الإسلامي ــ ص٥٤.

[3] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٨٣.

[4] مذاهب التفسير ــ ص٢٧٦ ــ وإليه أشار بلاثيوس ــ انظر ابن عربي ــ ص٣٦٥.

اعتبروا الصلاة المفروضة أكمل ضرب من ضروب العبادة، اعترفوا في الوقت نفسه بأفضلية الذكر عليها"[1].

وهذا خطأ وتعسف لنص القشيري فقد فرق القشيري بين الذكر والصلاة بأن الصلاة لها أوقات محددة معلومة تؤدى فيها، وأوقات نهى عن الصلاة فيها كما تستلزم الصلاة الطهارة وهذا بخلاف الذكر الذي لا يحدد بوقت معين كما أنه لا يستلزم الطهارة، فما ذكره القشيري إنما هو ذكر مميزات الذكر ولا يتضمن ذلك تفضيله على الصلاة.

---

[1] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٥٢.

الشريعة والحقيقة في التصوف:

لقد كان للصوفية منهجاً في التوفيق بين الحقيقة والشريعة، إلا أن هذا النهج شابه الاختلاف بينهم أنفسهم حتى وصل إلى التنافر، وما لمسه المستشرقون كان ظاهراً جلياً صرح به الصوفية في كتبهم وهم على أقسام:

الأول: جعل الشريعة هي الأساس الذي تنطلق منه الطريقة إلى الحقيقة، وربما جعل بعضهم الشريعة أسلوباً ونهجاً سلوكياً أخلاقياً، ومنهم من لم يفرق بين فرض وسنة لأنها وسيلة يتقرب بها العبد من ربه، ومنهم من أكد الالتزام بالشرع وحذر من الانقلاب وبين أن ذلك من الأغلاط التي يقع فيها السالك. ومن هذا القسم الجنيد[١]، وأبو نصر السراج[٢]، والقشيري[٣]، والهجويري[٤] والجيلاني[٥]، وابن عربي في بعض مؤلفاته[٦].

الثاني: أكد على الالتزام بالشرع، إلا أنه جعل النية أفضل من العمل، وبالغوا في أهميتها، حتى جاء دور الأعمال متراخياً عنها يحتل مرتبة ثانوية وقد بالغ الغزالي في إعلاء مكانها عن العمل ذاته[٧].

الثالث: أكد الالتزام بالشرع إلا أنه جعل لباطن العارف فسحة في النظر ومن هؤلاء سهل التستري حيث قال عن التصوف "انقياد الظاهر للشرع مع موافقة الباطن لمراقبة الحق"[٨]، وقد بين قوله ذلك في كتابه المعارضة والرد حيث قال "طلاب العلم ثلاثة، الثالث وهو الذي أخذ الأصل من غيره، والفرع من

---

[١] انظر صفة الصفوة ــ ابن الجوزي ــ ٤٨٠/١.

[٢] انظر اللمع ــ ص٥٣٨.

[٣] انظر الرسالة القشيرية ــ ص١٣.

[٤] انظر كشف المحجوب ــ ص٦٢٦.

[٥] انظر الغنية ــ ١٨٥/٢.

[٦] انظر المسائل لايضاح المسائل ــ ص٣٧ وص١٠٤.

[٧] انظر الإحياء ــ ١٦٦٦/١.

[٨] من التراث الصوفي ــ سهل التستري ــ ص١٣٢.

سره، فظفر بالعناية وسلم له الأصل وثبت له الفرع وهم أهل الاستنباط من العلماء وأهل الحكمة من الرفعاء"(١).

الرابع: جعل الشريعة طريقاً ممهداً يحتاج إليه في بداية الطريق، وقد ذكر ذلك ابن الخطيب السلماني أهمية معرفة السالك الشريعة والعقيدة والالتزام بها إلا أنه عقب على ذلك بأهمية مراعات المقدار المحتاج إليه فقط(٢)، كما ذكر ذلك ابن سبعين(٣).

الخامس: حور التكاليف والمناسك إلى رموز تعبيرية تصور الصلة التوفيقية بين الحقيقة والشريعة، كما هو الحال عند السهروردي المقتول في رسائله الغربة الغربية وأصوات أجنحة جبرائيل(٤)، والحلاج في نزعته الرمزية كتأويله الحج على وجه الخصوص(٥)، وقوله "ظاهر الشريعة كفر وحقيقة الكفر معرفة جلية"(٦)، كذلك الرمز عند فريد الدين العطار في كتابه منطق الطير(٧)، وعبدالكريم الجيلي(٨).

إن الاختلاف بين الصوفية في موقفهم تجاه الشريعة إنما يرتبط بميول وأهداف كان التصوف ستاراً لها يقول الدكتور محمد كمال جعفر "التاريخ يحدثنا أيضاً أن بعض الصوفية لم يتردد في إعلان كون الدين حجر عثرة في سبيل الانطلاق الروحي... وليس من التحامل القول بأن بعض هذا الصراع ــ بين الدين والتصوف ــ كان يعكس دفاعاً عن مطامع شخصية وأغراضاً من السلطة وسعة النفوذ"(٩).

---

(١) المعارضة والرد ــ سهل التستري ــ ص١٣٢.

(٢) روضة التعريف بالحب الشريف ــ ٢٠٦/١.

(٣) رسائل ابن سبعين ــ ص٥٨.

(٤) انظر الرسالتين ضمن ــ السهروردي المقتول ــ ص٥-١٣.

(٥) انظر تاريخ بغداد ــ ١١٦/٨.

(٦) انظر كتاب أخبار الحلاج ــ نشر وتصحيح ماسينيون وكراوس ــ ص٦٢.

(٧) انظر منطق الطير ــ فريد الدين العطار ــ ص١١٢.

(٨) الإنسان الكامل ــ عبدالكريم الجيلي ــ ١٣٤/١.

(٩) التصوف طريقة وتجربة ــ ص٥٢.

ولعل السبب الذي دفع العديد من غلاة الصوفية في مخالفتهم الشريعة خضوعهم المطلق لتجاربهم يقول الدكتور أبو العلا عفيفي "أوجبوا على أنفسهم أموراً لم يرد الشرع بإيجابها وحرموا أموراً لم يرد الشرع بتحريمها وكأنهم منحوا أنفسهم التشريع غير أن تشريعهم كان لأنفسهم"[١].

وقال الدكتور محمد كمال جعفر "الصوفي مهما اختلفت طبيعة العقائد التي يتلقاها من مجتمعه يظل يخضع لتجربته كصاحبة السلطة النهائية في هذا الشأن"[٢]. وابن عربي يمثل هذا الوصف بقوله "وهبهم الحق تعالى في طاعته حين أطاعوه وبما صح عندهم من أحاديث الأحكام ما اتفق على ضعفه وتجريح نقلته، وهم أخذوه من الكشف عن قائله صحيحاً فتعبد به أنفسهم على غير ما تقدر عند علماء الرسوم فينسبونهم إلى الخروج عن الدين وما أنصفوا فإن للحق وجوهاً يوصل إليه منها إليه الله هذا أحدها"[٣].

٣- التجربة الصوفية والحقيقة عند المستشرقين:ــ

عرف المستشرقون أن وراء الشريعة حياة أخرى في حياة الصوفي وأنها تحتل مكانة تساوي الشريعة عند بعضهم وتتجاوزها عند البعض الآخر، والحقيقة أن المستشرقين عند معالجتهم التجربة الصوفية والشريعة والحقيقة ماانفكوا عن تقيد التجربة الصوفية عند المسلمين بتجارب صوفية الهنود والنصارى.

فقد صور صوفية النصارى معاني الصلاة والعبادة إلى وسائل ثانوية ممهدة للوصول إلى الهدف من التجربة الصوفية وهي الاتحاد مع المطلق تتراجع بعدها هذه العبادات إلى مرحلة ثانوية بعد الوصول إلى الحقيقة عند الصوفي يقول ولتر ستيس "تشكل الصلوات درجات في سلم الممارسات الروحانية التي تؤدي إلى الغاية التي يرغبها الوعي الصوفي "[٤].

---

[١] التصوف الثورة الروحية ــ ص١٢٢.

[٢] التصوف طريقة وتجربة ــ ص٤٤.

[٣] رسائل ابن عربي ــ ص٤٧.

[٤] التصوف والفلسفة ــ ص٤٠.

ونلاحظ أن ستيس قد أشار إلى أمر مهم في التجربة الصوفية عند النصارى وهي تحديد الغاية المطلوبة من ممارسة هذه العبادات والتي يستعد الصوفي النصراني لتلقيها قبل البدء في تجربته. فالحقيقة عنده معروفة قد تواطأ مع نفسه على تصورها وهي الاتحاد، ولديه مثال سابق لذلك الهدف وهو الاتحاد النصراني بين الأب والابن. يقول ولتر ستيس "كل منا يعرف أن هناك تمرينات على النفس القصد منها إحداث حالات صوفية معينة... كما أن التركيز والتأمل يقوم بها المتصوفة وفي ذهنهم الغاية نفسها للوصول إلى التجارب الصوفية"[١].

بل أن النصارى المتصوفة لا يعترفون لسلطة على حقائقهم سوى تجاربهم الخاصة يقول برغسون "لئن خضع صوفيتهم للتعليم اللاهوتي خضوعاً مطلقاً وكانوا يذعنون للكاهن بصورة خاصة، فما أصدق من قال أنهم لا يخضعون إلا لأنفسهم..." ويقول عن الكاهن المتبوع "حتى إذا اتفق أن حاد عن جادتهم رأيتهم ينفضون عن سلطانه ويعيدون أنفسهم لشعورهم بالقوة في اتصالهم المباشر بالله أهلاً لحرية أسمى"[٢].

ويقول نكلسون "يشبه الطريق الصوفي في جملته ما كان يعرف في التصوف المسيحي في القرون الوسطى باسم "Via Purgariva" "طريق التطهير" حيث كان أقوى أسلحة المجاهدة في محاربة النفس الجوع والعزلة والصمت"[٣].

ويقول أسين بلاثيوس "التعاليم الصوفية في المقامات والفضائل عند صوفية المسلمين والمسيحيين، تتفقان في جعل جوهر الكمال في العزوف عن شؤون هذه الدنيا حباً في الله، وهذا الزهد وسيلة وشرط للعشق الإلهي وللمحبة"[٤].

وفي التعبير عن الحقيقة رغماً عنه يقول برغسون "الصوفي الكبير يحس بالحقيقة تنحدر فيه من منبعها قوة فعالة فمن يستطيع أن يمنع نفسه عن نشرها كالشمس لا تستطيع ألا أن تسكب نورها"[٥]. ويقول تور أندريه "الصوفي حين يرى المحجوب

---

[١] التصوف والفلسفة ــ ص٤٠.

[٢] منبعا الأخلاق والدين ــ ص٢٥٧.

[٣] في التصوف الإسلامي ــ ص٧٨.

[٤] ابن عربي ــ ص١٥٢.

[٥] منبعا الأخلاق والدين ــ ص٢٤٤.

يشاهد ما جل عن الوصف، يتملكه شعور عارم يتدفق بقوة ويريد أن يعبر عن نفسه بسيل جارف من الكلمات التي تروي للآخرين ما رأى وما شاهد"[١]، ويصوغ ماجد فخري حقيقة التجربة الصوفية في الفناء الهندي يقول "إن قمة التجربة الصوفية تبقى عند البسطامي على جانب من السلبية والفراغ إذ النفس تبقى عنده معلقة كما في بعض طرق التصوف الهندي" واستدل فخري على رأيه بقوله "إن التأثير الهندي في هذا النمط من التصوف لا يحتمل الشك فهناك حلقة واضحة تصله بالفدنيتا ليس فيما تعلمه البسطامي من شيخه السندي بل وفي تركيب نظامه الفكري معاً انطوت عليه من المعاني العدمية، بل أن شطحاته تنم عن اندماج الذات بالاله ولها نظائر في الاوبانشاد والفدنيتا"[٢].

وقد وقف المستشرقون على بعض معاني الحقائق التي وقف عندها غلاة الصوفية وعقدوا بينها وبين شرائع الإسلام وعقائده مقارنة لتظهر مابينها من تقارب أو بعد، من ذلك:

١ - الحقيقة والغنوص:

ارتبط المعراج الصوفي عند المستشرقين بالوصول إلى الحقيقة الخاصة بكل صوفي يقول هنري كوربان "توصل التصوف إلى تنمية تقنية روحانية خلقت بتقدمها ودرجاتها و حاصلها ميتافيزيقا كاملة عرفت باسم العرفان، وإذن فإن ثنائية الشريعة والحقيقة هي أمر أساسي لحياة وعقيدة الصوفية... الحقيقة هي الحقيقة الروحانية كإنجاز تحقيق شخصي"[٣].

ويقول تور أندرية "يتضح أن التصوف قد اقترب من تصورات الغنوصية الإشراقية إلا أنه لم يجتز الحدود، وهذا ينطبق على أبي يزيد البسطامي... وقد وصف رؤيا للعوالم السماوية والسلفية لكنه لم يقدم هذا الوصف لكي ينشر على الملأ علمه الروحي الجديد بل كان يردده في سياق مناجاته لله"[٤].

---

[١] التصوف الإسلامي ــ ص١١١.

[٢] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٣٤.

[٣] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٢٩٥.

[٤] التصوف الإسلامي ــ ص١٧٤.

٢- الحقيقة والفوضى الدينية:

أدرك المستشرقون أن الحقيقة عند غلاة الصوفية تؤدي إلى الفوضى الدينية والأخلاقية حيث لكل صوفي حقيقته التي لا حدود لها فيقول نكلسون عن الحلاج "أجمع المؤرخون على أن الحلاج كان يشك في صحة فرائضه الدينية وصلاحيتها للممارسة... إن موته كان بسبب إعلانه بدافع من إيحاءات داخلية ودعا إلى حقيقة تكمن فيها الفوضى الدينية والسياسية والاجتماعية"[١].

وقد ذكر نكلسون نصوصاً عن أبي سعيد في الاستهزاء ببعض الشعائر ثم عقب بقوله "وإن لم تثبت هذه الرواية تاريخاً فهي نموذج لما كان سائداً على الأقل"[٢].

وذكر ذلك هاملتون جب "التصوف نزعة أو حالة لا مبدأ أو مذهب وكان طابعه الشخصي الخيالي التجريبي يعنى أنه لا يستطيع أن يبقى شيئاً واحداً لا يتغير"[٣].

حتى ماسينيون الصوفي الموغل في الحلول والاتحاد والتهويم في التجارب الصوفية قال "الرخص التي تقوم عليها حياة الصوفية العامة إنها رخص لا نظير لها و لا حد لسطوتها، وهي قديمة العهد ترجع إلى أيام البسطامي والشبلي، وأبي سعيد وتنتهي بمجذوبي العصر الحديث، الذين يتفاوتون في الفسق والتحرر من التبعيات"[٤].

ويقول جرونباوم "إن من البدهي أنه لا حقيقة هذا العالم تستتبع لمشيئة صفاته جمعياً. فماذا إذن تستطيع نظم الجماعة الإنسانية ومطالبها أن تعمل، وماذا تعني مذهب هذه العقيدة المعينة، أو تلك لدى ذلك الذي أخترق ببصره حجب السراب الذي لا نرى له معنى"[٥].

٣- الحقيقة والزندقة:

يقول نكلسون "كلمة الزهد كانت تطلق بلا تمييز على أنواع مختلفة من الناس ومن هؤلاء من تأثروا من غير شك بأفكار مانوية أو بوذية ولكن أهل السنة من المسلمين

---

[١] التصوف ضمن تراث الإسلام ــ ص٣١٨ وما بعدها.

[٢] السابق ــ ص٣٢.

[٣] دراسات في حضارة الإسلام ــ ص٢٦٩.

[٤] الإسلام والتصوف ــ ص٢٦.

[٥] حضارة الإسلام ــ ص١٧٦.

كانوا يطلقون اسم "زنديق" على كل من لم يستمد مذهبه الأخلاقي بحذافيره من أصول الشرع"[١].

ويضطرب جولد تسيهر في عرض معنى الزندقة في غلاة الصوفية فهو يصفهم بالتسامح في الوقت الذي يصرح بأنهم أنكروا معالم الدين الأصلية يقول "كانت روح العصر التي تفشى فيها الجدل في العقائد قبل أن تنحصر عبادة المتكلمين في تشمم الزندقة، نجد من هذه المنازعات الصوفية وحدها التي يفوح منها عبير التسامح، وقد رأينا أنها بلغت المدى الذي أنكرت فيه المعالم الأصلية للدين"[٢]، والعصر الذي يرمي إليه جولد تسيهر هو الذي أشار إليه بول كراوس بأنه القرنين الثالث والرابع والذي انتشرت فيه الزندقة والزنادقة[٣]، ويقول جان شوفيلي "كان السهروردي يتصور التجربة الصوفية وكأنها صراع بين النور والظلمة... وهكذا رجعت الصوفية إلى ذلك الطريق السري الغريب الذي عرفه قدماء الفرس باتجاههم نحو النور"[٤].

ولم يستطيع ماسينيون أن ينفي هذا المعنى عن الحلاج وغلاة الصوفية فقال "فرضت حياة المتصوفين الأوائل الداخلية عليهم مشكلات إلهام تحاذي الزندقة"[٥] وقد بين معنى الزندقة بقوله "مُسارّات خفية لطرائق زهد ذات إلهام باطني"[٦].

ويشير نكلسون إلى تلك الزندقة والتي عادت إلى الانتشار بعد خراب المغول "فرغبت النفوس في بلاد فارس الراحة عند أولئك الذين يقدمون أمل التصوف بالسلام الدائم والفرح الذي يتوصل إليه بطهارة القلب... لم يعد الولي المثالي ذلك الشخص الذي يصل إلى الله بطريق الصلاة والعبادة بل عاد فإذا هو ثيوصوفي كامل (Theosphist) أو كاهن لاتخفاه خافية"[٧]، ويؤكد بول كراوس على دور الزنادقة من

---

[١] في التصوف الإسلامي ــ ص٦٣.

[٢] العقيدة والشريعة ــ ص١٦٤.

[٣] انظر من تاريخ الإلحاد ــ ترجمة عبدالرحمن بدوي ــ ص٨٩.

[٤] التصوف والمتصوفة ــ ص٥٤.

[٥] آلام الحلاج ــ ص٢٣٤ وما بعدها.

[٦] السابق، نفس الصفحة.

[٧] التصوف ــ نكلسون ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٣٣٤.

الفرس وأثرها في المجتمع الإسلامي "بعكوف أشخاص في المجتمع المسلم على النسك البوذي، والضرب صفحاً عن العالم ويجدون العون من الأخلاق الطاهرة بعد أن إطراح الأديان والابتعاد عنها"[١].

تعقيب ورد:-

أولا: التجربة الصوفية

١- قد تتشابه التجارب الصوفية بين أشخاص يدينون بعقائد مختلفة؛ إلا أن لكل تجربة خصائصها ومميزاتها وأهدافها وأن تشابهت في الشكل العام، إن ما أخذ على البسطامي من قوله "أنا الحق" أو "سبحاني ما أعظم شاني" في حالة الفناء التي صاحبت التجربة عنده هي من الألفاظ المنكرة، أما ما ورد في الأوبانشاد فهي عقيدة تدين بها الهنود يتناقلونها جيلاً بعد جيل، وكذلك عقيدة وحدة الوجود فذكرت نصوصهم ذلك "في البدء كان هناك الوجود وحدة واحدة بلا ثان، هو الواحد الذي فكر في نفسه قائلاً، دعني أكثر تكثراً متعدداً، وهكذا أحدث العالم من نفسه، وبإحداثه هذا الكون من نفسه، دخل في كل موجود وكل ما هو كائن يجد نفسه فيه هو الواحد وهو الجوهر الخفي لكل الأشياء، وهو الحق وهو النفس وإن كان ذاك هو أنت"[٢]، كما أن النصراني وهو في طريقه يتدرج للوصول إلى الاتحاد، فهو مؤمن به في حال وعيه وغيبته.

توصف الحقيقة عند الصوفي بأي معنى تاقت له نفسه، وتمثل التجربة الصوفية عنده وسيلة ليصل إلى قانون وشرع يستنبطه من داخله يعيش على مقتضاه، وإن خالف الشرع والأخلاق، وحتى وإن حذر شيوخهم الأوائل من الاعتماد على الباطن أو البصيرة وحدها. وقد وجد في تجمعات غلاة الصوفية "من اعتبر الوجدان وحده مشرعاً ذا سلطة مقبولة في إصدار القوانين وتتجلى هذه الانحرافات على أشدها في محاولة التملص من الواجبات الدينية، بل رفضها والتدليل على قلة جدواها"[٣].

---

[١] من تاريخ الإلحاد ــ ترجمة د. عبدالرحمن بدوي ــ ص٧٨.

[٢] نصوص مختارة من الشاندوجيا ــ ضمن التصوف ــ د. محمد كمال جعفر ــ ص٢٨٧.

[٣] التصوف ــ د. محمد كمال جعفر ــ ص٤٧ ــ وانظر الفكر الصوفي ــ عبدالرحمن عبدالخالق ــ ٣٩.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الحقيقة يجب أن توضع في موضـــعها وأن تحـــتكم إلـــى الكتاب والسنة ثم للعقل، ولا يمكن بحال من الأحوال قبول الحقيقة والتسليم بواقعهـــا إلا بأمور منها:

أ- ليس لأحد أن يحكم خاطراً أو عقلاً أو ذوقاً أو حالاً أو مناماً في شرع الله تعالى، وإن سميت هذه الأمور عند أهلها حقائق فإن الحقيقة المسلم بها هي الدين. قال ابـــن تيمية "الحقيقة حقيقة الدين، دين رب العالمين... والغاية المقصودة هي حقيقة الـــدين وهي عبادة الله وحده لا شريك له وهي حقيقة دين الإسلام"[(١)].

وقد أمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بالتزام ما شرع قـــال تعـــالى: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ) [الجاثية: ١٨-١٩].

وما سوى ما شرعه الله سبحانه وتعالى في كتابه وسنه رسوله صلى الله عليه وسلم، فهو محض خيال يقول ابن تيمية "إن الحقيقة التي يتكلم فيهـــا هـــي خيـــال ومحـــل تصرف الشيطان، فإن الشيطان يخيل للإنسان الأمور بخلاف ما هـــي عليـــه قـــال تعالى: (وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ * وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ * حَتَّى إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ * وَلَن يَنفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذ ظَّلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ) [الزخرف: ٣٦-٣٩][(٢)].

ب- المعتمد في تقرير الموقف من الشريعة والحقيقـــة إنمـــا يؤخـــذ مـــن رجالهـــا المعروفين في طوائفهم المشهود لهم بالمعرفة وصحة الأحوال، ولا يؤخذ من أفراد عرفوا بالزيغ عن الحق كالحلاج، أو بكثرة الشطحات وأصحاب نزعـــات الجنـــون كالبسطامي والشبلي، أو ممن توقف فيه مثل ذي النون المصري ولا تؤخذ من أقوال رجال عرفوا بتقلب الأحوال فمن أقوال شيوخ الطريقة:

---

(١) مجموعة الفتاوي ــ ١٢٣/١١.

(٢) مجموعة الفتاوى ــ ١٣٢/١١.

قال سهل التستري "أصولنا سبعة أشياء، التمسك بكتاب الله، والإقتداء بسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة، وأداء الحقوق".

وقال أبو سليمان الداراني: "ربما تقع في قلبي النكتة من نكت القوم، فلا أقبل إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة". وقال الجنيد "مذهبنا هذا مقيد بالكتاب والسنة". وقال أبو الحسين النوري "من رأيته يدّعي مع الله حاله تخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تقربن منه". وقال إبراهيم الخواص "ليس العالم بكثيرة الرواية، وإنما العالم من اتبع العلم واستعمله واقتدى بالسنة وإن كان قليل العلم"[١].

وقد ذكر المصنفون من شيوخ الطريقة ما وصلت إليه أحوال القوم من البعد عن الدين والوقوع في الشهوات، وعدم التفريق بين الحلال والحرام والاعتداد بما أسموه أحوالاً وحقائق يقول الهجويري "قد أوجدنا الله عز وجل في زمان سمي أهله الهوى شريعة، والنفاق زهداً والتمني إرادة وهذيان الطبع معرفة، وحركات القلب حديث النفس محبة، والإلحاد فقراً، والجحود صفوة، والزندقة فناء، وترك شريعة النبي صلى الله عليه وسلم طريقه"[٢].

يقول الشاطبي رحمه الله عن أقوال شيوخ الطريقة المنكرين على من فرط من السالكين "هذه الحجة لنا على كل من ينتسب إلى طريقتهم ولا يجرى على منهاجهم، بل يأتي ببدع محدثات، وأهواء متبعات وينسبها إليهم"[٣].

وقال ابن القيم رحمه الله "أهل الاستقامة منهم سلكوا على الجادة، ولم يلتفتوا إلى شيء من الخواطر والهواجس والإلهامات حتى يقوم عليها شاهدان"[٤].

٢- الأعمال التعبدية عند الصوفية لابد أن تحكم كل الأفعال والأقوال المقصود بها التعبد لله تعالى بأمور:

---

[١] ذكرها الشاطبي في الاعتصام ــ ١٢٦/١.

[٢] كشف المحجوب ــ ١٩٩/١ ــ وقد ذكر القشيري في رسالته ــ ص١٣ ــ نظير ذلك ــ وكذلك انظر اللمع للسراج ــ ص١٠٥ و١٣٠.

[٣] الاعتصام ــ ١٣٢/١.

[٤] إغاثة اللهفان ــ ١٤٣/١.

أ- لا عبادة ولا قربة إلا بما شرعه الله تعالى فلا يحل لأحد أن يتقرب إلى الله تعالى بفعل أو بترك إلا بما ورد في كتاب الله وسنة رسوله قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) [النساء: ٥٩]، وقال تعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) [الحشر: ٧]، وقال تعالى: (وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) [الأنعام: ١٥٣].

وحذر من مخالفته وعصيانه فقال تعالى: (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا) [الجن: ٢٣].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسوله][١] ، وقال عليه الصلاة والسلام [الحلال بين والحرام بين، وبينهما متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات إستبرأ لدينه، وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام] [٢].

قال ابن تيمية رحمه الله "لا يجوز لأحد أن يعتقد أو يقول عن عمل إنه قربة وطاعة وبرّ وطريق إلى الله واجب أو مستحب إلا أن يكون مما أمر الله به ورسوله صلى الله عليه وسلم وذلك يعلم بالأدلة المنصوبة على ذلك"[٣].

ب- الغاية من العبادة طاعة الله ومحبته فقد خلق الله الخلق لعبادته وتعظيمه وحبه قال تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) [الذاريات: ٥٦]. وقال تعالى (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ) [البقرة: ١٦٥]. وقال تعالى: (فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) [المائدة:٥٤]. وقال رسول الله صلى الله عليه

---

[١] موطأ مالك ــ ٨٩٩/٢ ــ حديث رقم (١٥٩٤).

[٢] البخاري ــ كتاب الإيمان ــ ٢٨/١ ــ حديث رقم (٥٢) ــ ومسلم ــ كتاب المساقاة ــ ١٢١٩/٣ ــ حديث رقم (١٥٩٩).

[٣] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ١٣٨/١.

وسلم "ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان، من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحب إلا لله، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى في النار"[١].

وقد ظهر من غلاة الصوفية من كانت عبادته نوعاً من الرياضة والمجاهدة للوصول إلى ما تعارفوا بينهم على أنه كمال النفس وهو التشبه بالإله، كما زعم ابن سينا في مقامات العارفين[٢]، أو الاتصال بالمطلق وانتقاش المعارف من العقل الفعال كما هو عند السهروردي المقتول[٣]، أو الحلول والاتحاد كما عند الحلاج[٤].

إن محبة الله تعالى وعبادته حباً لذاته أصل عظيم من أصول الدين قال شيخ الإسلام "هو أصل الملة الحنفية وأساس دعوة الأنبياء لكن هذا حاصل فيما جاءت به الرسل"، وليس فيما ابتدعه عباد الصوفية الغلاة منهم والفلاسفة ثم يقول ـ رحمه الله ـ "العبادات عندهم رياضة للنفوس لتصل إلى علمهم الذي يدعون أنه كمال النفس... ولهذا يظهر منهم إهمال العبادات والأوراد والأذكار والدعوات مالا يظهر في اليهود والنصارى ومن سلك منهم مسلك العبادات فإن لم يهده الله إلى حقيقة دين الإسلام وإلا صار أمره ملحداً من الملاحدة من جنس ابن عربي وابن سبعين وأمثالهما"[٥].

ج- تحكيم الشارع في هواجس القلب وخطراته، يقول ابن القيم "الخطرات شأنها أصعب فإنها مبدأ الخير والشر ومنها تتولد الإرادات والهمم والعزائم فمن راعى خطراته ملك زمام نفسه وقهر هواه، ومن غلبته خطراته فهواه ونفسه أغلب، ومن استهان بالخطرات قادته قهراً إلى الهلكات"[٦].

---

[١] البخاري ـ كتاب الإيمان ـ ١٤/١ ـ حديث رقم (١٦) ـ ومسلم ـ كتاب الإيمان ـ ٦٦/١ ـ حديث رقم (٤٣).

[٢] انظر الإشارات والتنبيهات ـ القسم الرابع ـ ص٨٣٣.

[٣] انظر التلويحات ـ ص٩١-٩٤.

[٤] انظر الطواسين ـ ص٢٦.

[٥] درء التعارض بين العقل والنقل ـ ١٤٢/٣.

[٦] الجواب الكافي ـ ص١٥٩.

إن ما يجده المرء في قلبه إما أن يكون حقاً وهو من لمة الملك، وإما أن يكون باطلاً ويكون من لمة الشيطان، وليس للمرء سبيل لمعرفة ذلك إلا بعرضه على الكتاب والسنة. وقد حذر السلف رحمهم الله من إتباع خطرات القلب قبل التأكد من صحتها. فقال ابن تيمية رحمه الله "إذا فرغ قلبه من كل خاطر فمن أين يعلم أن ما يحصل فيه حق"[1]، وقال ابن الجوزي "وما يؤمنه أن يكون ما يجده من الوساوس والخيالات الفاسدة، وهذا الظاهر ممن يستعمل التقلل في المطعم"[2]، وقال الشاطبي "هي قضايا وأحوال إن صحت لم يكن فيها حجة"[3] وقال ابن القيم "من ظهر أنه يستغني عما جاء به الرسول بما يلقى في قلبه من الخواطر والهواجس فهو من أعظم الناس كفراً"[4].

٣- موقف السلف من شطحات غلاة الصوفية:ـ

وردت عن بعض أهل الطريقة عبارات وألفاظ منكرة في الشرع وأحوال نهى الشارع عنها كتمزيق الثياب والصياح وضرب الوجه ونحوه وقد فصل شيخ الإسلام ابن تيمية ذلك فقال:

إن ذلك الأمر الصادر عنه سواء كان قولاً أو فعلاً إذا علم أنه مخالف للكتاب والسنة، بحيث يكون قولاً باطلاً، أو عملاً محرماً فإنه يعذر في موضعين:

١- عدم تمكنه من العلم به بأن يكون صاحب الحال مولهاً مجنوناً قد سقط عنه القلم فإن قيل فيه يسلم له حاله بمعنى أنه لا يذم ولا يعاقب لا بمعنى تصويبه فيه فهو صحيح.

٢- عدم قدرته على الحق المشروع بأن يرد عليه من الأحوال ما يضطره إلى أن يخرق ثيابه أو يلطم وجهه.. فإن عرف أن سبب ذلك لم يكن محرماً وأنه مغلوب عليه سلم إليه حاله.

وقد بين رحمه الله أحكام المغلوب:

---

[1] مجموعة الفتاوى ـ ٢٢٩/١٠.

[2] تلبيس إبليس ـ ص٧٦.

[3] الاعتصام ـ ١٤١/١.

[4] إغاثة اللهفان ـ ١٤١/١.

أ- أن يعرف منه الصدق: قد يعتري بعضهم من وارد خوف الله أو محبته أو نحو ذلك بحيث يسقط تمييزه فلا يمكنه الصلاة فهو فيما يتركه من الواجبات نظير ما يرتكبه من المحرمات وتسلم الحال بمعنى عدم اللوم.

ب- من يعرف منه أنه عاقل بقوله ليسقط عنه اللوم، فهؤلاء ممن يخالف الشريعة يبين له الحق فإن أعرض عنه وجب الإنكار عليهم بحسب ما جاءت به الشريعة من اليد واللسان والقلب.

ج- من أشتبه أمره، يتوقف فيه، فإن الإمام إن يخطيء في العفو خير من أن يخطي في العقوبة، ولا يتوقف في رد ما خالف الكتاب والسنة، لقوله صلى الله عليه وسلم "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد"[١]. فلا يسوغ الخروج عن موجب العموم والإطلاق في الكتاب والسنة بالشبهات ولا يسوغ الذم والعقوبة بالشبهات"[٢].

ولعل الشطح عند غلاة الصوفية هو ما يميزهم عن سواهم من الصوفية في الأديان الأخرى يقول عبدالرحمن بدوي "لم نجد هذه الظاهرة في التصوف المسيحي لأن فكرة التوسط تلعب منذ البداية دورها الخطير في التقريب بين الله والمخلوقات، والتجسد هو أظهر تعبير في هذا التوسط بحيث كان من عقائد المسيحية الرسمية"[٣].
ويعلل أحد الباحثين ذلك بقوله "عندما يتحقق المسيحي بالخبرة فإنه لا يتحقق بجديد عليه، بل بما كان يختزنه في وعيه قبل الخبرة أي ما تلقنه بالإيمان يرتفع عنده إلى درجة اليقين، فإذا انتفى الشطح في المسيحية فالانتفاء المفاجأة والدهشة الباعثان الأساسيان للشطح عند الصوفي المسلم"[٤].
إن ما سعى إليه المستشرقون من البحث عن أوجه التشابه بين صوفية النصارى، وغلاة الصوفية خاصة في التجربة الصوفية يفضي بهم إلى حقيقة واقعة، وهي الاختلاف في النتيجة، فحين يدخل الصوفي النصراني في تجربته يسعى إلى تأكيد ما

---

[١] سبق تخريجه.
[٢] انظر مجموعة الفتاوى ـــ ٢١٩/١٠ وما بعدها.
[٣] شطحات الصوفية ـــ ١٩/١.
[٤] دراسة في التجربة الصوفية ـــ ص٦٠.

بنى عليه معتقده وهو الاتحاد أو الحلول في حين يدخل الصوفي المسلم تجربته ليخرج منها بأقوال منكرة ومستبشعة تسمى شطحاً.

ثانيا: التجربة الصوفية والسماع:

أمر الله تعالى بالسماع في كتابه، وامتدح أهله فقال عز وجل: (الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ) [الزمر : ١٨]، وقال تعالى: (وَإِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ) [المائدة : ٨٣].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي موسى الأشعري، [لقد أوتيت مزماراً من مزامير آل داود] [١]، وقال صلى الله عليه وسلم [زينوا القرآن بأصواتكم][٢]، وقال عليه الصلاة والسلام [الله أشد أذناً إلى الرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة إلى قينته] [٣]، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم [ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به] [٤].

قال ابن تيمية رحمه الله "السماع الذي شرعه الله تعالى لعبادة وكان سلف الأمة من الصحابة والتابعين، وتابعيهم يجتمعون عليه لصلاح قلوبهم وزكاة نفوسهم، فهو سماع آيات الله تعالى، وهو سماع النبيين والمؤمنين وأهل العلم وأهل المعرفة"[٥].

قال ابن القيم "السماع رسول الإيمان إلى القلب، وداعيه ومعلمه... وهو أصل العقل وأساس الإيمان الذي إنبنى عليه وهو رائده، وجليسه ووزيره"[١]، ولهذا السماع

---

[١] البخاري ــ كتاب فضائل القرآن ــ ١٩٢٥/٤ ــ حديث رقم (٤٧٦١) ــ مسلم ــ كتاب صلاة المسافرين وقصرها ــ ٥٤٦/١ ــ حديث رقم (٧٩٣).

[٢] سنن أبي داود ــ ٧٤/٢ ــ حديث رقم (١٤٦٧) ــ ومسند الإمام أحمد ــ ٢٨٣/٤ ــ حديث رقم (١٨٥٧).

[٣] المستدرك على الصحيحين ــ ٧٦٠/١ ــ حديث رقم (٢٠٩٧).

[٤] البخاري ــ كتاب التوحيد ــ ٢٧٤٣/٦ ــ حديث رقم (٧١٠٥) ــ ومسلم ــ كتاب صلاة المسافرين وقصرها ــ ٥٤٥/١ ــ حديث رقم (٧٩٢).

[٥] مجموعة الفتاوى ــ ٣٠٣/١١.

المشروع فوائد عظيمة ذكرها العلماء من السلف فذكر ابن تيمية منها "لهذا السماع من المواجيد العظيمة والأذواق الكريمة، ومزيد المعارف والأحوال الجسيمة مالا يتسع له خطاب ولا يحويه كتاب، كما أن في تدبر القرآن وتفهمه من مزيد العلم والإيمان ما لا يحيط به بيان"[٢].

وقال ابن القيم "من اختار هذا السماع، إرشاداً لحجة، وتبصرة لعبرة وتذكرة لمعرفة، وفكرة في آية، ودلالة على رشد، ورداً على ضلالة، وإرشاداً من غي، وبصيرة من عمى، وأمراً بمصلحة، ونهياً عن معصية ومفسدة، وهداية إلى النور، وإخراجاً من ظلمة، وزجراً عن هوى، وحث على تقى وجلاء لبصيرة، وحياة لقلب وغداء ودواء وشفاء، وعصمة ونجاة، وكشف شبهة، وإيضاح برهان، وتحقيق حق وإبطال باطل"[٣].

وأما ما استدلوا به فهو استدلال ليس في محله وهو استدلال مردود فقوله تعالى: (ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ) [الزمر : ١٨]، قال ابن تيمية عن هذا الاستدلال "هذا غلط باتفاق الأمة وأئمتها من وجوه:

١- أن الله سبحانه لا يأمر باستماع كل قول بإجماع المسلمين بل من القول ما يحرم استماعه كالغيبة واللغو...

٢- المراد بالقول في هذا الموضع القرآن كما جاء ذلك في قوله تعالى: (وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ ٱلْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) [القصص : ٥١] فإن القول الذي أمروا بتدبره هو الذي أمروا باستماعه.

٣- أن الله تعالى في كتابه إنما حمد استماع القرآن، وذم المعرضين عن استماعه، وجعلهم أهل الكفر والجهل، فأما مدحه لاستماع كل قول فهذا شيء لم يذكره الله تعالى قط.

---

[١] مدارج السالكين ــ ٥٣٢/١.

[٢] مجموعة الفتاوى ــ ٥١/١٠.

[٣] مدارج السالكين ــ ٥٣٥/١.

٤- إن الله امتدح عبادة باستماع القول وإتباع أحسنه، ومعلوم أن كثيراً من القول ليس فيه حسن فضلاً عن أن يكون فيه أحسن[١].

وقد قسم ابن القيم المسموع إلى ثلاثة أقسام:ـ

الأول: مسموع يحبه الله ويرضاه، وأمر به عباده، وأثنى على أهله ورضي عنهم به.

الثاني: مسموع يبغضه، ويكرهه، ونهى عنه ومدح المعرضين عنه.

الثالث: مسموع مباح مأذون فيه، لا يحبه ولا يبغضه ، ولا مدح صاحبه ولا ذمه، فحكمه حكم سائر المباحات، فمن حرم هذا النوع، الثالث فقد قال على الله مالا يعلم، ومن جعله ديناً وقربة يتقرب به إلى الله فقد كذب على الله وشرع ديناً لم يأذن به الله[٢].

وذكر ابن الجوزي مواطن يكون فيها الغناء مباحاً:

١- غناء الحجيج في الطرقات، يصفون الكعبة، وزمزم، وفي معنى هؤلاء الغزاة الذين يحرضون على الغزو، وفي معناه أشعار الحداة فهذه أشعار وإنشاد ليس فيها ما يطرب ويخرج عن الاعتدال.
٢- غناء الجوار الصغيرات في أيام العيد أو الأعراس نحو غناء الركب أتيناكم أتيناكم.
٣- الأشعار ينشدها المتزهدون، بتطريب وتلحين تزعج القلوب إلى ذكر الآخرة ويسمونها الزهديات فهذا مباح أيضاً[٣].

أما الاستدلال بذم الله تعالى صوت الحمار قال ابن القيم عنه "ليس في ذم الله لصوت الحمار ما يدل على إباحة الأصوات المطربات بالنغمات والألحان"[١].

---

[١] انظر الاستقامة ـــ ١/٢١٦-٢٦٠.

[٢] مدارج السالكين ـــ ١/٥٣٢.

[٣] انظر تلبيس إبليس ـــ ص٢١٤-٢١٦.

واستدلال سماع الرسول للحداء والأشعار وترك نهي الجارتين الضاربتين بالدف يوم العيد، فلا وجه للمشابهة، فلم يحرم أحد مطلق الشعر وقوله واستماعه[٢].

فقد كان ينصب لحسان بن ثابت منبراً لينشد الشعر الذي يهجو فيه المشركين وقال له صلى الله عليه وسلم [أللهم أيده بروح القدس] [٣]، وإنشاد الشعر الذي فيه مدح المسلمين ونصرتهم، وذم المشركين وهجائهم هو نصرة للإسلام وأهله، وهو نوع من أنواع الحرب على العدو.

وقد استنشد رسول الله صلى الله عليه وسلم لشديد بن سويد الثقفي مائة قافية من شعر أمية بن أبي الصلت وهو يقول [هيه هيه][٤].

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم [إن من الشعر حكمة] [٥]، إلا أنه عليه الصلاة والسلام قد ذم الذي يمتليء بالشعر الذي لا يستعمل بما يوجب الإيمان والعمل الصالح فقال: [لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا، خيرا له من أن يمتلئ شعراً] [٦].

قال الشافعي رحمه الله "الشعر كلام, فحسنه كحسن الكلام، وقبيحه كقبيحه"[٧]. قال ابن تيمية في رده على القشيري قوله "إذا جاز سماعها ـ أي الأشعار ـ بغير الألحان الطيبة، فلا يتغير الحكم بأن تسمع بالألحان الطيبة، قال ابن تيمية "هذه حجة فاسدة جداً والظاهر إنما هو عكس ذلك فإن نفس سماع الألحان مجرداً عن الكلام يحتاج إلى أن تكون مباحة مع إنفرادها... ولو كان من الشعر أو التلحين مباحاً على الإنفراد لم يلزم الإباحة عند الاجتماع إلا بدليل خاص"[٨].

---

[١] مدارج السالكين ــ ٥٤٢/١.

[٢] انظر السابق ــ ٥٤٤/١.

[٣] البخاري ــ كتاب الصلاة ــ ١٧٣/١ ــ حديث رقم (٤٤٢) ــ ومسلم ــ كتاب فضائل الصحابة ــ ١٩٣٢/٤ ــ حديث رقم (٢٤٨٥).

[٤] مسلم ــ كتاب الشعر ــ ١٧٦٧/٤ ــ حديث رقم (٢٢٥٥) ــ ومسند الإمام أحمد ــ ٣٨٨/٤ ــ حديث رقم (١٩٤٨٧٥).

[٥] البخاري ــ كتاب الأدب ــ ٢٢٦٧/٥ ــ حديث رقم (٥٧٩٣) ــ وسنن أبي داود ــ ٣٠٣/٤ ــ حديث رقم (٥٠١٠).

[٦] سنن أبي داود ــ ٣٠٢/٤ ــ حديث رقم (٥٠٠٩) ــ ومسند أحمد ــ ١٧٧/١ ــ حديث رقم (١٥٣٥).

[٧] الاستقامة ــ ابن تيمية ــ ٢٤٣/١.

[٨] السابق ــ ٢٤٣/١.

أما حديث عائشة رضي الله عنها وضرب الجارتين قال ابن القيم عن هذا الاستدلال "لم ينكر الرسول صلى الله عليه وسلم على أبي بكر تسميته الغناء مزمار الشيطان، وأقرهما لأنهما جاريتن غير مكلفتين تغنيان بغناء الأعراب الذي قيل في يوم حرب بعاث من الشجاعة والحرب، وكان اليوم يوم عيد"[١].

---

[١] إغاثة اللهفان ــ ٢٨٦/١.

أما الاستدلال بالقياس والعقل:ـــ

كون الشيء مستلذاً للحاسة ملائماً لها لا يدل على إباحته ولا تحريمه ولا كراهتـــه، ولا استحبابه، بل أن غالب المحرمات من الملذات ولو أن ما لذ للحاسة يسلم بحلـــه، إذن يستحل الخمر والزنا وسائر المحرمات لما يجده فاعله من اللذة.

وقد وصف ابن الجوزي الغناء الذي ظهر بين غلاة الصوفية فقال: أما الأشعار التي ينشدها المغنون المتهيئون للغناء ويصفون فيها المستحسنات والخمر وغير ذلك مما يحرك الطباع ويخرجها عن الاعتدال ويثير كامنها من حب اللهو كما أنهم أخرجـــوا لهذه الأغاني ألحاناً مختلفة كلها تخرج سامعها عن حد الاعتدال وتثير حب الهـــوى، وأضافوا إلى ذلك ضرب القضيب، والدف بالجلاجل والشبابة النائبة عن الزمر، فهذا الغناء المعروف"[١].

ولا مجال لعقد مقارنة بين السماع الشرعي سماع الأنبياء المؤمنين من سماع آيـــات الله تعالى، أو سماع رسول الله صلى الله عليه وسلم للأشعار التي فيها مدح الإسلام وأهله، وذم الشرك وأهله وفيه حث على الشجاعة والحماسة في مواطنها على مـــا سمى عندهم سماعاً وجعلوه امتداداً للسماع الشرعي يقول ابن تيمية "لما انقرضـــت القرون الفاضلة حصل فترة في هذه السماع المشروع الذي له صلاح القلوب وكمال الدين، وصار أهل التغيير فيه أحد رجلين: رجل معرض عن سماع المشروع وغير المشروع، ورجل احتاج إلى سماع القصائد والأدبيـــات فأحـــدث ســـماع القـــصائد والأبيات كالتغبير"[٢].

وقال ابن قدامة[٣] "فما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولاعن أحد من صـــحابته أنه سلك هذه الطريقة الرديئة، ولا سهر ليلة في سماع يتقرب به إلى الله سبحانه ولا قال من رقص فله من الأجر كذا ولا قال الغناء ينبت الإيمان في القلب ولا اســـتمع

---

[١] تلبيس إبليس ـــ ص٢١٧.

[٢] الاستقامة ـــ ٣٠٥/١.

[٣] أبو محمد، عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر المقدسي، الحنبلي، الإمام، العلامـــة شـــيخ الإسلام موفق الدين، صاحب المغني، والمصنفات العديدة، توفي سنة (٦٢٠هـــ).
انظر سير أعلام البنلاء: ٣٨١/١٣ ـــ وانظر فوات الوفيات: ١٥٨/٢.

الشبابة، فأصغى إليها وحسنها أو جعل في استماعها وفعلها أجراً وهذا أمر لا يمكن مكابرته"[١].

وقد ذكر ابن الجوزي وابن قدامة وابن تيمية من أقوال العلماء في ذم الغناء وكراهته وإنكاره، قال ابن تيمية رحمه الله "المعروف عند أئمة السلف من الصحابة والتابعين مثل عبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عمر، وعبدالله بن عباس، وجابر بن عبدالله، وغيرهم من أئمة التابعين ذم الغناء وإنكاره وكذلك من بعدهم من أئمة الإسلام في القرون الثلاثة"[٢].

فمن الأئمة مالك بن أنس وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد بن حنبل رحمهم الله تعالى، فقد سئل الإمام مالك عما يترخص فيه أهل المدينة من الغناء فقال: إنما يفعله عندنا الفساق" وذكر ابن الجوزي أن أبا حنيفة كان يكره الغناء. وقال الشافعي، خلفت بالعراق شيئاً أحدثته الزنادقة يسمونه التغبير يشغلون به الناس عن القرآن" وقال رحمه الله "الغناء لهو مكروه يشبه الباطل ومن استكثر منه فهو سفيه ترد شهادته"[٣]، ومجمل الروايات عن الإمام أحمد تفيد نهيه عن هذه الأمور بل وصفها بالبدعة"[٤].

وقال ابن الجوزي عن اختلاف الرواية عن أحمد في غناء الصوفية فقال "كان الغناء في زمان أحمد رحمه الله إنشاد من قصائد الزهد، إلا أنهم لما كانوا يلحنونها اختلفت الرواية عنه، فروى عنه ابنه عبدالله أنه قال الغناء ينبت النفاق في القلب لا يعجبني، وسئل عن استماع القصائد فقال أكرهه هو بدعة ولا يجالسون"[٥].

---

[١] ذم ما عليه مدعو التصوف ــ ص٤٠ ــ ضمن من دفائن الكنوز.

[٢] الاستقامة ــ ٢٧٢/١.

[٣] انظر أقوال الأئمة في تلبيس إبليس ــ ص٢٢٠ ــ وانظر ذم ما عليه مدعو التصوف لابن قدامة ــ ص٤٠ ــ وانظر الاستقامة ــ لابن تيمية ــ ٢٧٢/١.

[٤] انظر المسائل والرسائل المروية عند الإمام أحمد بن حنبل ــ جمع وتحقيق ودراسة عبدالاله الأحمدي ــ ص٢٧٦.

[٥] تلبيس إبليس ــ ص٢١٨.

وقد اجمع السلف رحمهم الله تعالى على أن السماع من إنشاد وأشعار وغناء وما فيه من مباح ومكروه ومحظور "فلا نزاع بين أئمة الدين أنه ليس من جنس القرب والطاعات والعبادات"[١].

وغلاة الصوفية في الغناء فهم وإن وقعوا في محظور سماع الأغاني واستعمال الآلات معها، وقعوا في شيء أعظم خطراً وأجل مصيبة إذ جعلوا هذه المنكرات قرب يتقربون بها إلى الله وقد يرفعونها فوق السماع الشرعي، قال ابن قدامة في ضرب الدف في أوقات مخصوصة لفئة مخصوصة "في الجملة فإنه وإن رخص فيه للاعب فإنا نعتقده لعباً ولهواً، فإما من يجعله ديناً، ويجعل استماع الغناء قربة وطريقاً إلى الله سبحانه فلا يكاد يوصله ذلك إلا إلى سخط الله ومقته"[٢].

وذكر ابن تيمية أن هذه الأفعال من الغناء و التصفيق واستعمال آلات اللهو قد وجدت في الأمم السابقة من أهل الديانات البدعية "هذا الأمر يفعله بنو آدم من أهل الديانات البدعية كالنصارى الصابئة وغير أهل الديانات"[٣].

فكيف إذا صاحب هذه الاحتفالات البدعية رقص وتواجد وتمزيق للثياب وصياح، قال الغزالي "الرقص حماقة بن الكتفين لا تزول إلا بالتعب"[٤]، وقال ابن عقيل[٥] "نص القرآن على النهي عن الرقص فقال عز وجل: (وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) [لقمان : ١٨] وذم المختال فقال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) [لقمان : ١٨] والرقص أشد المرح والبطر... وهل شيء يزري بالعقل

---

[١] مجموعة الفتاوى ـــ ٢٨٩/١١.

[٢] ذم ماعليه مدعو التصوف ـــ ص٤٢.

[٣] الاستقامة ـــ ٣٠٦/١.

[٤] تلبيس إبليس ـــ ابن الجوزي ـــ ص٢٤٨.

[٥] أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبالله الغدادي، الحنبلي، المتكلم، شيخ الحنابلة، صاحب كتاب الفنون، توفي سنة (٥١٣هـ).
انظر سير أعلام النبلاء: ٢٤٨/١٢ ـــ وانظر طبقات الحنابلة: ٢٥٩/٢.

والوقار ويخرج عن سمت الحلم والأدب أقبح من ذي لحية يرقص"[١]، كما سئل ابن عقيل عن تواجد غلاة الصوفية وتمزيق ثيابهم فقال "خطأ وحرام"[٢].

ويرجع بعض العلماء هذه العبادة البدعية إلى اليهود فقال "وأما الرقص والتواجد فأول من أحدثه أصحاب السامري لما اتخذ لهم عجلاً جسداً له خوار قاموا يرقصون حواليه ويتواجدون، فهو دين الكفار وعباد العجل"[٣].

وفي أسفار العهد القديم يقول النص "هللوا وغنوا للرب ترنيمة جديدة، تسبيحة في جماعة الأتقياء ليفرح إسرائيل بخالقه، ليبتهج بنو صهيون بملكهم، ليسبحوا اسمه برقص بدف وعود ترنموا له لأنه الرب راض عن شعبه... سبحوه برباب، وعود، وسبحوه بدف ورقص سبحوه بأوتار مزمار"[٤].

لقد أدرك المستشرقون هذه الحقيقة الجلية وأعلنوها في مؤلفاتهم في وقت أعرضت غلاة الصوفية، عنه وهم يدعون أنهم أهل الحقيقة يقول أسين بلاثيوس المستشرق النصراني المتعصب لدينه "يفترض أن أصل السماع ينبغي أن يبحث عنه خارج الإسلام ذلك أن الصلاة في الإسلام تقتصر على مجرد تلاوة من آيات القرآن بصوت خفيض ليس فيه أي تنغيم موسيقي"[٥].

بل أن من الغريب أن يفرق النصراني بين السماع الشرعي والسماع البدعي في وقت تتداخل البدع مع الشرائع عند بعض المسلمين أنفسهم.

---

[١] تلبيس إبليس ــ ابن الجوزي ــ ص٢٤٨ ــ وانظر التوثيق والتحصيل لردود ابن عقيل على الصوفية ــ د. محمد الجوير ــ ص٦٣.

[٢] انظر التوثيق والتحصيل ــ ص٦٣.

[٣] الجامع لأحكام القرآن ــ ٢٣٧/١١.

[٤] العهد القديم ــ المزامير المزمور (١٤٩-١٥٠) ــ نقلاً عن تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي ــ الدكتور أحمد لوح ــ ٣٣٠/١.

[٥] ابن عربي ــ ص١٧٤.

المطلب الثاني: الصحبة وأدب المريدين:-

تعيش الجماعة الصوفية وفق نظام يميزهم عن غيرهم من أفراد المجتمع، ولعل ارتباط بعضهم بالهروب من المجتمع والدنيا واللواذ إلى الصحارى والمغارات والكهوف في بداية الأمر كان لقلة أفراد الطائفة في المجتمع الإسلامي ومع مرور الوقت كثر الأفراد المقبلين على هذا النمط من الحياة، فاضطر شيوخ الطائفة إلى إيجاد أماكن يتجمع فيها الأفراد وكان لابد لهذه الأماكن من أنظمة وقوانين تنظم الحياة فيها.

درس المستشرقون نظام حياة الصوفية وطبيعة علاقتهم مع أفراد الطائفة واعتنوا بدراسة دور العبادة (الزاوية ــ الرباط ــ الخانقاة)، والشيخ وهو الممثل للسلطة في هذه الأماكن، وأخلاق وآداب المريدين.

أولاً: دور العبادة الصوفية عند المستشرقين:

ذكر المستشرقون أن الهدف من وجود هذه الدور هو احتواء الجماعات من الأفراد والتي يرأسها شيخ واحد وإن تأخر ظهورها عن ظهور التصوف فإنها كانت موجودة، يقول نكلسون "لم تظهر الربط والزوايا المنظمة إلا في عصر متأخر... ومع ذلك نجد أن كبار الصوفية من رجال القرنين الثالث والرابع قد اجتمع حولهم المريدون ليأخذوا عنهم الطريق وليتأدبوا بآدابه ومن الطبيعي أن هؤلاء المريدين أقاموا في بيوت دينية نوع ما"[١].

أسماء دور العبادة الصوفية وأصولها عند المستشرقين:

أ- الزاوية: ذكرت دائرة المعارف الإسلامية "هي في الأصل ركن البناء وكانت تطلق بادئ الأمر على صومعة الراهب المسيحي، ثم أطلقت على المسجد الصغير أو على المصلى... وفي شمال أفريقيا يطلق على بناء أو طائفة من الأبنية، ذات طابع ديني وهي تشبه الدير أو المدرسة"[٢]، وذكر ترمنجهام أن أول خانقاه لصوفية المسلمين أنشأها راهب مسيحي وذلك قبل القرن الثامن الميلادي"[٣].

---

[١] في التصوف الإسلامي ــ ص٥٧.

[٢] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٥٢٤٠/١٧.

[٣] الفرق الصوفية ــ ص٢٨ ــ وذهب إلى ذلك نكلسون ــ انظر في التصوف الإسلامي ــ ص٥٧.

ب- التكية: كانت تطلق بصفة خاصة على المنشآت الصوفية التي يرد أصلها بصفة عامة إلى التصوف الإسلامي عند الفرس[١].

ج-الخانقاه: التطور الذي أصاب الربطات منشوه في بلاد فارس والذي أخذ ينتشر منها إلى العالم الإسلامي كافة ففي المشرق اندمج الرباط في الخانقاة المأثورة عند الفرس[٢].

د- الرباط: وهي أماكن للتدريب العسكري وحماية البلاد الإسلامية إلا أنه تغيرت صفة الرباطات في الشرق أي في البلاد التي أصبحت بنجوة من تهديد الكفار وعزف أهلها عزوفاً تاماً عن التدريب العسكري واستبدلوا به حياة قوامها الزهد والتقشف وترديد الصلوات التي كانت سنة الرباطات القديمة"[٣].

وقد ذكر ترمنجهام الفروق بينها فقال "الرباط كان عربياً كمركز تدريب، والخانقاة النوع الفارسي وهو الخالي من التدريب، أما الزاوية فهو مصطلح أطلق على المؤسسات الصغيرة التي تكون للشيخ مع تلاميذه، بينما الخلوة خصصت للرياضة الروحية للدرويش"[٤].

---

[١] انظر موجزة دائرة المعارف الإسلامية ــ ٥٢٤١/١٧.

[٢] انظر موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٥٠٨٥/١٦.

[٣] انظر السابق ــ ٥٠٨٥/١٦.

[٤] الفرق الصوفية ــ ص٢٨.

تاريخ ظهور التكايا والربط والزوايا:،

يقول نكلسون "يقال إن أول خانقاه أسس لمتصوفة المسلمين كانت بالرملة في فلسطين قبل نهاية المائة الثامنة الميلادية على ما يظهر وأن مؤسسها كان راهباً مسيحياً"[١].

ويذهب ترمنجهام إلى أن "مراكز المريدين في دمشق قد ذكرت حوالي ١٥٠هـ/٧٥٧م في الرملة... وفي خراسان في نفس الوقت، بينما ظهرت في الإسكندرية منظمة طائفة تسمى نفسها صوفية في نهاية القرن الثاني"[٢].

أما نكسلون فقد جعل الظهور الأصلي هو منذ بدء تجمع المريدين حول شيوخهم فقال: "نجد كبار الصوفية من رجال القرنين الثالث والرابع قد اجتمع حولهم المريدون... ومن الطبيعي أن هؤلاء المريدون أقاموا في بيوت دينية من نوع ما"[٣].

وترجع دائرة المعارف الإسلامية تاريخ الربط والزوايا إلى وجود دور الرباط المتخذة لحماية الثغور وإنها في الجهات الشرقية شعرت بالأمان ففرقت الناس عن التدريب العسكري وثم عللت الدائرة استمرار وجود هذه الدور العسكرية" تطور التصوف وتشعب المتصوفة فرقاً وطرائق منذ القرن السادس الهجري والثاني عشر الميلادي، أو القرن الذي سبقه هو العلة التي بررت استمرار هذه الثكنات باتخاذها زوايا وتكايا"[٤].

ولهذه الرباط والزوايا خصائص يجب أن تتوافر فيها فذكر جان شوفيلي ثلاث خصائص:

١- الشيخ المؤسس الذي يرجع إليه أتباعه كلهم باعتباره رئيساً للجماعة ومنظماً للرابطة.
٢- الطريقة التي سنها أو المذهب.

---

[١] في التصوف الإسلامي ت ص٥٧.

[٢] الفرق الصوفية ــ ص٢٨.

[٣] في التصوف الإسلامي ــ ص٥٧.

[٤] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٥٠٨٦/١٦.

٣- نوع العلاقات التي تربط بين أفراد الجماعة وهي علاقات تتوثق أحياناً وتضعف أخرى[١].

وذكرت دائرة المعارف أن الزاوية تشمل الأشياء التالية:

١- غرفة للصلاة بها محراب.
٢- ضريح لأحد المرابطين، أو أحد من الأشراف.
٣- غرفة قصرت على تلاوة القرآن.
٤- مكتب أو مدرسة لتحفيظ القرآن.
٥- غرفة مخصصة لضيوف الزواية، وللحجاج، والمسافرين والطلبة.
٦- مقبرة تشمل قبور أولئك الذين أوصوا في حياتهم بأن يدفنوا فيها[٢].

كما ذكرت استخدام الزواية، أو الخانقاه، أو الربط لأهداف عديدة منها:

١- تقريب التصوف إلى أذهان الجماهير، فأصبحت الزوايا مراكز تستهوي قلوب الناس ومدارس دينية.
٢- الدور السياسي الذي مارسه شيوخ هذه الزوايا على أهل البلاد في المناطق البعيدة عن مقر الحكومة المركزية، حيث استغل شيوخ الزوايا أوقات الاضطرابات لبسط سلطانهم الدنيوي على أكبر جزء من تلك البلاد[٣].

ويذكر تور أندريه أن العلاقة بين أفراد الزاوية تسمى الصحبة الروحية، ويعلل اتخاذ هذه الصيغة دون غيرها، كالطائفة، أو الجمعية أو أي شكل من أشكال التنظيمات الاجتماعية، أنها ترجع إلى الصوفي "الذي يريد أن يكون وحيداً مع أولئك الذين يتعاطفون معه في المبدأ ويشاركونه في العقيدة"[٤].

---

[١] انظر التصوف والمتصوفة ــ ص٧١.

[٢] انظر موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٥٢٤١/١٧.

[٣] انظر السابق ــ نفس الصفحة.

[٤] التصوف الإسلامي ــ ص١٢٢.

وذكر نكلسون نظام الحياة وأفراد الزاوية فذكر أنها تتألف:

١- من الشباب والشيوخ منهم أصحاب خدمة ومنهم أرباب خلوة.

٢- الخدمة شأن المبتدئين ممن دخلوا الرباط وهذه الخدمة من أعمال التقوى حيث لا يسمح للخدمة داخل الرباط إلا لصوفي.

٣- يتوفر الطعام عن طريق الصدقات، الحبس، السؤال[١].

الشيخ وأهميته في الطريق الصوفي:-

قال ترمنجهام "العنصر الأكثر إكتمالاً (للمريد)، حالة جديدة من الشيخ (كوني لله) إذ تصبح العلاقة بين الشيخ والمريد معتقداً إيمانياً بوساطته وكونه الوسيط مع الله"[٢].

وعرف جان شوفيلي الشيخ: "هو القلب المرشد إلى البحث الروحي وهو المحور الذي يدور عليه أمر السالك، ويتطور في معارج صوفية حلزونية"[٣]، وذكر نكلسون أهمية الشيخ "إذا بدأ السالك الطريق، فالقاعدة العلمية أن يتخذ له، هادياً، شيخاً، أو مرشداً، أي رجلاً محنك التجربة عميق المعرفة، تقوم كلمته المجردة من مريديه مقام القانون"[٤]، وذكر بلاثيوس ــ وهي عادته ــ أن اسم الشيخ ترجمة حرفية لكلمة (Senior) في الرهبانية المسيحية"[٥].

ويذكر المستشرقون اختلاف الطرق عند غلاة الصوفية أنها راجعة إلى اختلاف الشيوخ، يقول نكلسون "يطلق الصوفية، اسم الطريقة على مجموعة القواعد والرسوم التي يفرضها الشيوخ على مريديهم، ولهذا لم يكن للطريقة صفات ثابتة محددة التعاليم فكل طريقة ترجع إلى شيخها الخاص"[٦].

والربط والزوايا تتشابه في الأهداف والسياسات إلا أن ترمنجهام يضع بعض نقاط الاختلاف يقول "الاختلاف بين الطرق في جوانب مثل الإخلاص لرأس النظام،

---

[١] انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٥٩.

[٢] الفرق الصوفية ــ ص٣٨ بتصرف يسير.

[٣] التصوف والمتصوفة ــ ص٩٩.

[٤] الصوفية في الإسلام ــ ص٣٧.

[٥] ابن عربي ــ ص١٢٦.

[٦] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٧٨.

والاعتقاد في خط معين، وأنواع التنظيم، وطرق التعليم، والممارسات والشعائر الغريبة، وقد اختلفوا بدرجة ملموسة في معتقداتهم الداخلية"[١].

ويذهب هانز شيدر أن الطريقة الصوفية متوارثة يقول "للحياة الاجتماعية الصوفية، شكل خاص يتوارث المذهب، وتلقين الطريقة الصوفية، وشكل الصلة بين الشيخ والمريد"[٢].

وارجع بعض المستشرقين شخصية الشيخ إلى كل من:

١- الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلي بن أبي طالب، قال مارتن لنجز "يصر الصوفية على أن أول شيخ للصوفية هو محمد صلى الله عليه وسلم"[٣]، وأرجع فيلي سلسلة الشيوخ إلى "حلقة في سلسلة تتواتر حتى تنتسب وتصل إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وإلى علي رضي الله عنه صهره، أو إلى أحد من أصحابه والتابعين لهم من خلفائهم"[٤].

٢- الخضر عليه السلام، يقول جان شوفيلي "يعزي الشيخ إلى الخضر عليه السلام فهو المعلم غير المنظور للجميع"[٥].

٣- الشيخ المثالي ــ الإلهي: يذهب هانز شيدر إلى أن الشيخ "ليس فقط المحبوب الأرضي، وليس فقط حامل الجمال الإلهي، وإنما هو أيضاً الشيخ المحبوب الممجد، غالباً إلى درجة تقترب من التأليه"[٦] وهذا قول ترمنجهام[٧]. كما تضمن تحليل ماسينيون لشخصية الصحابي سلمان الفارسي الأسطورية عند غلاة الشيعة صورة الشيخ والذي يحمل بعضاً من ملامح يزدان (إله الخير

---

[١] الفرق الصوفية ــ ص٣٥ ــ بتصرف يسير.

[٢] نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ترجمة عبدالرحمن بدوي ــ ص٧٨.

[٣] What is Sufism?. P.101.

[٤] التصوف والمتصوفة ــ ص٩٩.

[٥] التصوف والمتصوفة ــ ص١٠٠.

[٦] نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل ــ ترجمة عبدالرحمن بدوي ــ ص٧٨.

[٧] انظر الفرق الصوفية ــ ص٣٨.

عند المانوية) ومن الإنسان الأول عند المانوية الشرقية"[1]، وقال "معتد به ــ أي سلمان ــ أن يكون بمثابة ترتيب تصاعدي يفضي بسلمان إلى أن يكــون على اتصال مباشر بوصي المسيح أو بالمسيح نفسه في تجليه له في المدينة، طوراً إلى ملء الفترة مابين المسيح ومحمد"[2].

صفات الشيخ عند المستشرقين:ــ

سبق أن ذكرنا وصف نكلسون للشيخ بأنه "محنك التجربة، عميق المعرفة"[3]، وذكر أسين بلاثيوس أنه يتصف:

١- تلقي الإجازة من شيخ آخر.
٢- يتقن العلم بجميع فروع الدين.
٣- تحليه بالصفات الأخلاقية التالية:
أ- الشدة في التأديب.
ب- تجنب الإلفة بينه وبين المريد.
ج- عقاب المسيء"[4].

وأضاف جان شوفيلي مع إتقان علوم الشريعة والأصول والفروع والمعــاملات أن يكون "مطلعاً على المقامات والأحوال، متدرباً على الطقوس والمناهج واقفــاً علــى قواعد الزهد قد جرب بنفسه المصاعب الفيزيائية الجسمانية والنفسية"[5]، ويــضيف تور أندريه "المنزلة المرموقة، والعمل الصالح، والقدوة الحسنة"[6].

---

(١) سلمان الفارسي والبواكير للإسلام في إيران ــ ضمن شخصيات قلقة في الإسلام ــ ترجمة عبدالرحمن بدوي ــ ص١٢.
(٢) السابق ــ ص١٥.
(٣) الصوفية في الإسلام ــ ص٣٧.
(٤) انظر ابن عربي ــ ص١٢٦ وما بعدها.
(٥) التصوف والمتصوفة ــ ص١٠٢.
(٦) التصوف الإسلامي ــ ص١٤٢.

حقوق الشيخ:-

ذكر أسين بلاثيوس أن "طاعة الشيخ ينبغي أن تكون عمياء، مخلصة مستوفرة، وغير مشروطة، وأن يتمثل المريد أوامر الشيخ حرفياً حتى لو كان يأمر بالمعصية، وتمثل امتحان طاعة المريدين أن بعض الشيوخ يفرضون على مريديهم أموراً تنهى عنها الأخلاق، وكأن أوامرهم تصدر عن الله نفسه"[١]، وقال جان شوفيلي "على المريد السالك إلى التهذيب والتعلم عليه أن يراعي أقوال شيخه وحركاته وسكناته"[٢].

ويذكر تور أندريه "أن على المرشد التمسك بالصمت وإظهار التمنع عن قبول رعاية المريد، كما تقتضي على المريد التضرع والورع والاجتهاد"[٣]، وقال فيليب حتى "على المريد الجمع بين سلوك الطريق وبين الطاعة المطلقة للشيخ وقد يمتد هذا التلقي عن الشيخ ثلاث سنوات"[٤]، ويرى هاملتن جب أن لهذه الحقوق آثاراً سلبية على الشيخ والمريد يقول "يخدم نظام (مريدي الشيخ)، (بير مريدي) القوى الخيالية والحدسية لدى المريد، ويحميه من أخطاء الغرور والغلو والثقة الذاتية، ولكن النظام نفسه هو الذي أعطى قوة البقاء لنزعات ضالة. فلما تطور التصوف على نطاق جماهيري، زعزع ذلك النظام مبنى الأخلاق الصوفية عن طريقين:

١- تأكيد السلطة الروحية على مبدأ الإيمان بمعرفة سرية يمتلكها وينقلها الشيخ.
٢- غرس النظام العجرفة الروحية في قراره الشيخ نفسه"[٥].

الخلوة:ـــ

يرجح المستشرقون الخلوة والعزلة عن المجتمع إلى الأصل النصراني يقول مارتن "الخلوات أخذت أسمها من الكلمة العربية خلوة، والتي تعني طريقة للانسحاب

---

[١] ابن عربي ــ ص١٤٠ بتصرف يسير.
[٢] التصوف والمتصوفة ــ ص٩٩.
[٣] التصوف الإسلامي ــ ص١٤٣.
[٤] الإسلام منهج حياة ــ ص١٢٩.
[٥] دراسات في حضارة الإسلام ــ ص٢٨٣.

والانعزال عن العالم لأغراض صوفية، هذا الالتزام الذاتي للعزلة ــ الحر ــ هــذه الجزئية لها أصول نصرانية"[١].

وقال كاردوفو "يعرف السهروردي الخلوة كما يعرفها واعظ نــصراني"[٢]، وقــال نكلسون "فيها شبه كبير برهبانية المسيحيين في القرون الوسطى"[٣]، ويصور جورج قنواتي لجوء الصوفي المسلم إلى خلوته لأغراض هي "تصفية للنفس التي تهيؤهــا للاتحاد مع الحقيقة الإلهية"[٤].

إلا أن بعض المستشرقين وجد في خلوة الصوفي مثلب اجتماعي وإنساني يقول جولد تسيهر "عدم المبالاة تماماً بمصالح هذا العالم واقتصار عملهم في التربية على الدائرة الضيقة، ممن ينضمون إليهم"[٥]، وقال تور أندريه "كان الزهــاد الــسالفون غيــر اجتماعيين في واقع الحال... كما أنهم يتمنون الوحدة وما تمنحه إياهم من ســعادة وغبطة وذلك لأنهم في وحدتهم لا يشعرون بحاجب يفصل بين النفس المؤمنــة والله تعالى... والحقيقة أن هذا النفور المتكلف لا يتفقان مع الحياة الصوفية العمليــة"[٦]، ويقول ولتر ستيس "ربما كان أكثر الاتهامات الأخلاقية شيوعاً ضد التصوف هو أنه من الناحية العملية هروب من الواجبات العملية للحياة إلــى ضــرب مــن الوجــد الانفعالي للغبطة، أو هو من ثم نوع من الأنانية يستمتع به لذاتــه... إن الــصوفي يسعى إلى خلاصه الخاص وسعادته الخاصة بطريقة أنانية في حين يعاني غيره من الناس دون أن يقدم لهم يد العون"[٧].

---

[١] A short History of the Khalwati. P275.

[٢] الغزالي ــ ص٢٠٩.

[٣] التصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٣٢٧.

[٤] الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ٢٤١/٢.

[٥] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٣١.

[٦] التصوف الإسلامي ــ ص١١٠ بتصوف يسير.

[٧] التصوف والفلسفة ــ ص٤٠١.

ثانياً: دور العبادة الصوفية:-

ذكر الجامي "أول خانقاه بني للصوفية هو ذلك الذي في رملة الشام والسبب في ذلك أن الأمير النصراني، كان قد ذهب للقنص فشاهد شخصين من هذه الطائفة الصوفية، سنح له لقاؤهما وقد احتضن أحدهما الآخر، وجلسا هناك، وتناولا معاً كل ما كان معهما من طعام ثم سارا لشأنهما، فسر الأمير النصراني من معاملتهما، وأخلاقهما معاً، فاستدعى أحدهما وقال له: من هو ذاك؟ قال: لا أعرفه. قال وما صلتك به؟ قال: لاشي. قال فمن كان؟ قال: لا أدري. فقال الأمير: فما هذه الإلفة التي كانت بينكما؟ فقال الدرويش: إن هذه طريقتنا. قال: هل لكم من مكان تأوون إليه؟ قال: لا. قال: فإني أقيم لكما محلاً تأويان إليه فبنى لهما هذه الخانقاه في الرملة"[١].

وعلى هذا فبداية ظهور الفكرة كان نصراني الأصل، إلا أن تاريخ ظهور هذه الدور في الكتب تختلف بين تاريخين، بداية القرن الثاني، والقرن الخامس.

يقول ابن تيمية رحمه الله "أول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبدالواحد بن زيد وعبدالواحد من أصحاب الحسن"[٢]، وقد توفي عبدالواحد بن زيد بعد الخمسين ومائة من الهجرة[٣].

ويذكر المقريزي[٤] في الخطط "أن الخانقاوات وجدت في الإسلام في القرن الخامس الهجري"[٥]، وهو ما ذكره القزويني[٦] [٧].

---

[١] نفحات الأنس (فارسي) ــ نقلاً عن تاريخ التصوف في الإسلام ــ قاسم غني ــ هامش ص١٠٣.

[٢] مجموعة الفتاوى ــ ٧/١١.

[٣] انظر سير أعلام النبلاء ــ ٩٩/٦.

[٤] أحمد بن عبدالقادر، أبو العباس الحسيني العبيدي تقي الدين المقريزي، مؤرخ الديار المصرية، توفي سنة (٨٤٥هـ).

انظر الأعلام: ١٧٧/١ ــ وانظر البدر الطالع: ٧٩/١.

[٥] الخطط المقريزية ــ ٤١٤/٢.

[٦] زكريا بن محمد بن محمود، من سلالة أنس بن مالك الأنصاري البخاري رضي الله عنه، مؤرخ، جغرافي، ومن القضاة، توفي سنة (٦٨٢هـ).

انظر: الأعلام: ٤٦/٣ ــ وانظر كشف الظنون: ٩/١.

[٧] آثار البلاد ــ القزويني ــ ص٤١.

والظاهر أن ما ذكره ابن تيمية رحمه الله يمثل الظهور الأول للدويرات في حين يرجع قول المقريزي والقزويني إلى انتشار هذه الدويرات في العالم الإسلامي.
وذكر السهروردي الرباط، فقال: أصل الرباط، ما يربط فيه الخيول ثم قيل لكل ثغر يدفع أهله عمن وراءهم الرباط، فالمجاهد المرابط يدفع عمن وراءه والمقيم في الرباط على طاعة الله يدفع به وبدعائه البلاء عن العباد والبلاد[١].
ويرفع السهروردي فضل لزوم الزوايا والربط على الجهاد فيذكر كتاب رجل لأخيه العابد يستحثه على الجهاد فيقول "لو كان الناس كلهم لزموا ما لزمته اختلت أمور المسلمين، وغلب الكفار فلا بد من الغزو، والجهاد، فكتب إليه: يا أخي لو لزم الناس ما أنا عليه وقالوا في زواياهم على سجاداتهم الله أكبر أنهدم سور القسطنطينية"[٢].

الشيخ: -
تكاد تجمع أقوال غلاة الصوفية على أهمية الشيخ ومكانته في الطريق الصوفي وفي وصول السالك أو المريد فذكر القشيري أقوالاً منها، قال أبو يزيد البسطامي: من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان"، وقال أبو علي الدقاق: "الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق ولكن لا تثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفساً نفساً فهو عابد هواه لا يجد نفاذاً".
ويقول القشيري: "يجب على المريد أن يتأدب بشيخ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً"[٣]، وقال الغزالي: "المريد يحتاج إلى شيخ وأستاذ يقتدي به لا محالة ليهديه إلى سواء السبيل فإن سبيل الدين غامض وسبل الشيطان كثيرة ظاهرة. فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طرقه لا محالة"[٤].

---

[١] عوارف المعارف ــ بذيل الإحياء ــ ٢/١٩٦٠.
[٢] السابق ــ ٢/١٩٦٠.
[٣] انظر الرسالة ــ ص١٨٩.
[٤] إحياء علوم الدين ــ ١/٩٢٠.

وقال السهروردي "رتبة المشيخة من أعلى الرتب في طريق الصوفية ونيابة النبوة في الدعاء إلى الله.. والشيخ من جنود الله تعالى يرشد به المريدين ويهدي به الطالبين"[١].

وقال ابن الخطيب السلماني "يكون المرتاض يعتمد على شيخ يلقي أزمته بيده ليهديه قبل أن تسبقه إليها يد الشيطان... وبحسب علم المرتاض أو جهله يكون احتياجه إليه"[٢].

حقوق الشيخ:-

تمنح الطرق الصوفية الشيخ التصرف في مريديه وتعد مخالفة الشيخ خطأ قد يترتب عليه طرد السالك من الطريقة.

يقول القشيري أن على المريد "أن لا يكون له بقلبه اعتراض على شيخه... ولو كتم نفساً من أنفاسه عن شيخه فقد خانه في حق صحبته، ولو وقعت له مخالفة فما أشار عليه شيخه فيجب أن يقر بذلك بين يديه في الوقت ثم يستسلم لما حكم به عليه شيخه عقوبة له على جنايته ومخالفته"[٣].

وقال الغزالي إن على السالك "أن يتمسك بشيخه تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد بحيث يفوض أمره إليه بكلية، ولا يخالفه في ورد ولا صلاة ولا يبقي في متابعته شيئاً ولا يذر وليعلم أن نفعه في خطأ شيخه لو أخطأ أكثر من نفعه في صواب نفسه لو أصاب"[٤].

وقال السهروردي " المريد في حصر نفسه مع الشيخ انسلخ من إرادة نفسه وفني في الشيخ بترك اختيار نفسه"[٥]، وقال "يصير المريد جزء من الشيخ، كما أن الولد في الولادة الطبيعية ويصير هذا الولد آنفاً ولادة معنوية"[٦].

---

[١] عوارف العارف ــ بذيل الإحياء ــ ص١٩٥٠/٢.

[٢] روضة التعريف ــ ٤٦١/٢.

[٣] الرسالة ــ ص١٩٠.

[٤] إحياء علوم الدين ــ ٩٢١/١.

[٥] عوارف المعارف ــ بذيل الإحياء ــ ١٩٥١/٣.

[٦] السابق ــ ١٩٥٦/٢.

ويذكر الشعراني أن على المريد العزوف عن قضاء حوائج الناس مادام في رعاية شيخه، يقول "يردوا صاحب تلك الحاجة إلى ذلك الشيخ ويحسنوا اعتقاد صاحب شرع الحاجة فيه ومتى قضوا لذلك المحتاج حاجة قد أساؤا الأدب مع ذلك الشيخ"[١].

إلا أن ابن عربي لم يجعل وجود الشيخ شرطاً لازماً، فقال "إذا أردت الدخول إلى حضرة الحق والأخذ منه بترك الوسائط... أعلم أنه لا يصح لك ذلك وفي قلبك ربانية لغيره فإنك لمن حكم عليك سلطانه"[٢].

إلا أنه يشترط وجود الشيخ في حال يقول "إن كان وهمك حاكماً عليك فلا سبيل إلى الخلوة إلا على يدي شيخ مميز عارف وإن كان وهمك تحت سلطانك فخذ الخلوة ولا تبال"[٣].

الخلوة:-

اعتنى غلاة الصوفية بالخلوة منذ بداية ظهور الاتجاه الصوفي في الفكر الديني فمن ذلك ما ينسب إلى جعفر الصادق "صاحب العزلة متحصن بحصن الله تعالى، محروس بحراسته"[٤]، ويجعل شقيق البلخي الخلوة أربعين يوماً ثم يقول "في تمام أربعين يوماً، فإذا خلصت نيته فهو يؤمئذٍ المحبوب الكريم المقرّب المهذب..." [٥].

وذكر السراج عن بعض رجال الطريق قوله "الانفراد لا يقوي عليه إلا الأقوياء من الرجال"[٦]. وذكر القشيري أن المريد يؤمر "بإيثار الخلوة والعزلة"[٧].

ونقل الغزالي "أن العزلة وقع فيها الاختلاف وارجع الأفضلية بين العزلة والمخالطة يرجع إلى اختلاف الأحوال والأشخاص"[٨].

---

[١] تنبيه المغترين ـــ الشعراني ـــ ص١٤٩.

[٢] رسائل ابن عربي ـــ ص١٦١.

[٣] السابق ـــ ص١٦٢.

[٤] انظر مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة ـــ جعفر الصادق ـــ ص١٨٣.

[٥] آداب العبادات ـــ ضمن نصوص صوفية غير منشورة ـــ بول نويا ـــ ص٢١.

[٦] اللمع ـــ ص٣٧٦.

[٧] الرسالة ـــ ص١٩٢.

[٨] الإحياء ـــ ٦٦٦/١.

وقال ابن الخطيب السلماني "الخلوة الحصن الحصين من تسور الشواغل وقفل الحواس، والقلب لا يماح آجنه[1]، حتى تنقطع عنه جداول الحواس وتفرق عنه ميازيب المشاعر وهذه وظيفة الخلوة"[2].

وقد بالغ الغزالي وابن الخطيب في العزلة والخلوة حتى دعوا إلى لف الرأس بالدثار والاستغلاق والتراجع في الأزرار"[3]، وقال السهروردي "الوحدة والعزلة ملاك الأمر ومتمسك أرباب الصدق"[4]، وفرق ابن عربي بن الخلوة والعزلة فذكر أن العزلة "ترك الناس ومعاشرتهم وإن رأى صورهم، وأن الخلوة هي ترك معاشرة الناس ورؤيتهم"[5].

---

(1) لا يغترف من مائة الراكد ــ هامش التعريف بالحب الشريف ــ ٤٦٣/٢.

(2) روضة التعريف بالحب الشريف ــ ٤٦٣/٢.

(3) انظر روضة التعريف بالحب الشريف ــ لابن الخطيب ــ ص٤٦٣/١ ــ وانظر الإحياء ــ للغزالي ــ ص٦٦٦/١

(4) عوارف العارف ــ بذيل الإحياء ــ ٢٠١/٢.

(5) رسائل ابن عربي ــ ص١٦٢.

تعقيب ورد:-

الخوانك "الخوانق" والزوايا والربط التي ظهرت في الأوساط الصوفية دور لم تعرف في الإسلام وهي تمثل أحد الأركان الأساسية للتصوف الوافد الــذي إنــصبغ بــه التصوف الإسلامي.

وقد عرف المقريزي الخوانك بأنها "كلمة فارسية أصلها خونقاه أي الموضع الــذي يأكل فيه الملك"[١]، وفي المعجم الصوفي "خانقاه لفظ مأخوذ من الفارســية، معنــاه البيت الذي ينزل فيه الصوفية، وقيل سمي خانقــاه مــن الخنــق لتــضييقهم علــى أنفسهم"[٢].

وما ورد في المعجم الصوفي إرجاع الكلمة خانقاه لأصل عربي (خنق)، فهذا خطــأ فأصل الكلمة فارسي وله معناه الخاص به.

الزوايا: "ركن في المسجد، أو دار مستقلة تقام فيها الصلاة، وتعقد حلقــات الــدرس والذكر داخلها"[٣].

الربط: أخذت من كلمة الرباط، قال صاحب اللسان "الرباط والمرابطة ملازمة ثغــر العدو وأصله أن يربط كل واحد من الفريقين خيله ثم صار لزوم الثغر رباطــاً"[٤]، وكلمة الرباط والربط هي التي وردت في كتب بعض المصنفين للــصوفية فــذكره السهروردي وفصل فيه[٥].

وقد قرنوا بين المساجد وما ورد في كتاب الله تعالى عنهــا والثنــاء علــى أهلهــا وجعلوها في أصحاب الربط والزوايا والخانقاه ومن ذلك قوله تعالى: (فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ) [النور: ٣٦-٣٧].

---

(١) الخطط ــ ٤١٤/٢.

(٢) المعجم الصوفي ــ الدكتور عبدالمنعم الحفني ــ ص٨٧.

(٣) السابق ــ ص١١٥.

(٤) لسان العرب ــ ٧/ ص٣٠٢.

(٥) انظر عوارف المعارف ــ بذيل الإحياء ــ ١٩٦١/٢م.

وقوله تعالى: (لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ وَاللّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرِينَ) [التوبة : ١٠٨].

فأما الآيات من سورة النور فهي رد عليهم، حيث فسر الصحابة، ومنهم عبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عمر، وعبدالله بن عباس "أنهم أصحاب الأسواق الذين قاموا إلى الصلاة، وقد خمروا متاعهم و اغلقوا حوانيتهم، ودخلوا المسجد للصلاة"[١].

وأما الآية من سورة التوبة فقد نزلت في مسجد قباء، قال ابن كثير "تزلت بمسجد قباء الذي أسس من أول يوم بنائه على التقوى"[٢]، وروى الإمام أحمد أن الآية نزلت في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: اختلف رجلان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد الذي أسس على التقوى فقال أحدهما هو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال الآخر هو مسجد قباء. فأتيا النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه، فقال: "هو مسجدي هذا"[٣].

وأما قوله تعالى (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ) قال ابن عباس نزلت هذه الآية في أهل قباء"[٤].

قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) [آل عمران : ٢٠٠]، وقوله صلى الله عليه وسلم "ألا أدلكم ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات: إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطا إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، فذلكم الرباط"[٥].

قال الشوكاني رحمه الله "قوله (رابطوا) أي أقيموا في الثغور رابطين خيلكم فيها كما يربطها أعداؤكم، وهذا قول جمهور المفسرين... ولا ينافيه تسميته صلى الله عليه

---

[١] تفسير القرآن العظيم ــ ٣٠٦/٣.

[٢] تفسير القرآن العظيم ــ ٤٠٤/٢.

[٣] مسند الإمام أحمد ــ ٨٩/٣ ــ حديث رقم (١١٨٦٤) ــ والترمذي ــ ٢٨٠/٥ ــ حديث رقم (٣٠٩٩).

[٤] تفسير القرآن العظيم ــ ابن كثير ــ ٤٠٥/٢.

[٥] مسلم ــ كتاب الصلاة ــ ٢١٩/١ ــ حديث رقم (٢٥١) ــ وسنن الترمذي ــ ٧٢/١ ــ حديث رقم (٥١).

وسلم لغيره رباطاً... ويمكن إطلاق الرباط على المعنى الأول وعلى انتظار الصلاة"[1].

وقد رد الشوكاني على من استدل على أن هذه الآيات نزلت في أصحاب المرابطة على الصلوات لأسباب فذكر:

١- وجوب الرجوع إلى المدلول اللغوي، وقد ذكر أهل اللغة أنها في رباط الخيل للقتال.
٢- ورود أحاديث كثيرة في فضل الرباط وفيها التصريح بأنه الرباط في سبيل الله.
٣- تسمية رسول الله صلى الله عليه وسلم حراسة جيش المسلمين رباطاً[2].

وقد بعث عبدالله بن المبارك وقد خرج للجهاد أبيات إلى الفضيل بن عياض فقال:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا ... لعلمت أنك بالعبادة تلعب
من كان يخضب خدّه بدموعه ... فنحورنا بدمائنا تتخضب
أو كان يتعب خيله في باطل ... فخيولنا يوم الصبابة تتعب
ريح العبير لكم ونحن عبيرنا ... رهج السنابك والغبار الأطيب
ولقد أتانا من مقال نبينا ... قول صحيح صادق لا يكذب
لا يستوي غبار خيل الله في ... أنف أمرئ ودخان نار تلهب
هذا كتاب الله ينطق بيننا ... ليس الشهيد بميت لا يكذب[3]

---

[1] فتح القدير ــ ٤١٥/١.
[2] انظر فتح القدير ــ ٤١٥/١ وما بعدها.
[3] انظر تفسير ابن كثير ــ ٤٥٧/١.

ثانياً: تاريخ الظهور:ــ

ذكر المقريزي في الخطط "أن أول من اتخذ بيتاً للعبادة، زيد بن صوحان بن صبرة"[١] وذلك في خلافة الخليفة الراشد عثمان عفان"[٢].

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن "أول من بنى دويرة الصوفية هم بعض أصحاب عبدالواحد بن زيد"[٣]، وهو أحد تلاميذ الحسن البصري.

يذهب القزويني إلى أن "أبو سعيد بن أبي الخير (٤٤١هـ) هو الذي وضع طريقة التصوف وبنى الخانقاه"[٤].

فأول اتخاذ البيوت للعبادة كانت في النصف الأول من القرن الأول الهجري إلي أن انتشر ذلك، فيحدد المقريزي القرن الرابع الهجري لذلك الانتشار[٥].

وقد ربط السهروردي بين الربط والزوايا والدويرات وبين أهل الصفة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا وجه للمشابه فحال الصحابة رضوان الله عليهم من أهل الصفة تغاير حال غلاة الصوفية الذين تركوا الأهل والمال والولد والبلاد وانعزلوا عنهم في دور اختصوا بها، يقول ابن تيمية في أهل الصفة "كان يأوي إليها من فقراء المسلمين من ليس له أهل ولا مكان يأوي إليه، وذلك أن الله سبحانه وتعالى لما أمر نبيه والمؤمنين أن يهاجروا إلى المدينة النبوية"[٦]، ثم ذكر ــ رحمه الله ــ بعد دخول أعداد كبيرة من المسلمين إثر الغزوات قال" ويكثر المهاجرين إلى المدينة من الأغنياء والفقراء والآهلين والعزاب، فكان من لم يتيسر له مكان يأوي إليه يأوي إلى تلك الصفة التي في المسجد"[٧].

---

[١] زيد بن صوحان بن حجر بن الحارث بن هجرس بن صبرة العبدي الكوفي، أخو صعصعة بن صوحان، من العلماء العباد، أسلم في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ولا صحبة له، وسمع من عمر وعلي وسلمان، قتل يوم الجمل.

انظر: سير أعلام النبلاء: ٢٨٤/٤ ــ وانظر العقد الفريد: ٣١٧/٤.

[٢] المواعظ والاعتبار ــ ٤١٤/٢ ــ وانظر نشأة الفكر الفلسفي ــ ٢٥٥/٣.

[٣] مجموعة الفتاوى ــ ٧/١١.

[٤] آثار البلاد ــ ص٣٦١.

[٥] المواعظ والاعتبار ــ ٤١٤/٢.

[٦] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٣٥/١.

[٧] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٣٥/١.

وتاريخ ظهور الدويرات المتأخر وانتشارها في القرن الرابع دليل على أجنبية أصله على الإسلام.

قال ابن تيمية رحمه الله: "أجناس عبادات غير مشروعة، حدثت في المتأخرين كالخلوات فإنها تشتبه بالاعتكاف الشرعي، والاعتكاف الشرعي في المساجد، كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعله هو وأصحابه من العبادات الشرعية"[١].

وقال ابن الجوزي "أنهم تشبهوا بالنصارى بإنفرادهم في الأديرة"[٢]، من ذلك ندرك أن هذه الدويرات أجنبية وغريبة عن شريعة الإسلام وهذا الأمر الذي رآه المستشرقون حقيقة سواء من دراسة مراجع المسلمين كما هو الحال عند نكلسون أو من الاستنتاج كما ذكر اسين بلاثيوس والذي وصل إلى النتيجة التي رآها شيخ الإسلام ابن تيمية، يقول اسين بلاثيوس "عرف الإسلام في عهد مبكر جداً نوعاً من التعبد الإرادي يقوم به عامة المؤمنين فيه بعض المشابه مع هذه الخلوة الديرانية وسمى بالاعتكاف... وهو يشتمل على عمل مخصوص في موضع مخصوص وفي زمان مخصوص... لكن الصوفية المسلمين مارسوا الاعتكاف بشكل أشد صرامة وطريقهما فيه مشابه مع حياة الرهبان المنعزلين في الرهبانية المسيحية" [٣].

يقول إحسان إلهي ظهير "لا يوجد في تعاليم القرآن والسنة رسم ولا أثر لهذه التكايا والزوايا والخانقاوات والربط، بل أمر المسلمين ببناء المسجد للعبادة كما أمروا بتعمير بيوتهم بقراءة القرآن فيها والعبادة... وبناء الأمكنة الخاصة للعبادة فليس إلا تقليلاً لشأن المساجد"[٤].

وقال الدكتور قاسم غني "الحياة في الصوامع والخانقاولات كانت أيضاً مقتبسة من المسيحية إلى حد كبير"[٥].

---

[١] مجموعة الفتاوى ــ ٢٢٦/١٠.

[٢] تلبيس إبليس ــ ص١٦٩.

[٣] ابن عربي ــ ص١٨٤.

[٤] التصوف المنشأ والمصادر ــ ص٨٧.

[٥] تاريخ التصوف في الإسلام ــ ص١٠٣.

وذكر ابن الجوزي خطورة اتخاذ هذه الدور على المجتمع المسلم، يقول "هــؤلاء إذا صح مقصدهم فهي على الخطأ من ستة أوجه:

١- أنهم ابتدعوا هذا البناء، وإنما بنيان أهل الإسلام المساجد.
٢- أنهم جعلوا للمساجد نظيراً يقلل جمعها.
٣- أنهم أفاتوا على أنفسهم نقل الخطأ إلى المساجد.
٤- أنهم تشبهوا بالنصارى بإنفرادهم في الأديرة.
٥- أنهم تعزبوا وهم شباب وأكثرهم محتاج إلى النكاح.
٦- أنهم جعلوا لأنفسهم علماً ينطق بأنهم زهاد فيوجب ذلك زيارتهم والتبرك بهم، وإن كان مقصدهم غير صحيح فإنهم قد بنوا دكاكين للكوبــة، والــشطرنج، ومناخاً للبطالة وأعلاماً لإظهار الزهد"[١].

وذكر ابن القيم أثر إتخاذ الخلوات على الفرد فقال: "من كيد الشيطان وخداعه أنــه يأمر الرجل بانقطاعه في مسجد، أو رباط، أو زاوية، أو تربة، ويحبسه هناك وينهاه عن الخروج، ويقول له: متى خرجت تبذلت الناس وسقطت مــن أعيــنهم وذهبــت هيبتك من قلوبهم... وللعدو مقاصد: منها الكبر، واحتقار الناس، وحفــظ النــاموس وقيام الرياسة... وهو يريد أن يزار ولا يزور، ويقصده الناس ولا يقصدهم ويفرح بمجيء الأمراء إليه، واجتماع الناس عنده، وتقبيل يــده، فيتــرك مــن الواجبــات والمستحبات والقربات ما يقربه إلى الله و يتعوض عنه بما يقرب الناس إليه"[٢].

الشيخ:ـــ

يتفق وصف المستشرقين للشيخ وأهميته، حقوقه، وواجباته في التصوف مع ما ورد في كتب غلاة الصوفية، ويوجد بين الشيخ الصوفي ومريدوه والأسقف النصراني و رهبانيه في ديرهم الكثير من التشابه، وإن أعرض الصوفية عن ذلك، ولعــل أهــم عامل تشابه هو الاستسلام التام الذي يبديه المريد لشيخه حتى يطلعه على خوافيــه فيما يحتل الأسقف النصراني محل الشيخ الصوفي تماماً في مسألة الاعتراف بالذنب والتماس المغفرة ليس بين الرهبانية فقط بل جميع الأفراد في المجتمع النــصراني،

---

[١] تلبيس إبليس ـــ ص١٦٩.

[٢] إغاثة اللهفان ـــ ١٣٩/١.

فمن أهم عقائد فرقة الكاثوليك (Katholikos) "الاعتراف، وهو أن يبوح الإنسان لقسيس، بما فعل من آثام، ثم يظهر له الندم، ويؤكد له عدم العودة إليها، فيقبل القسيس منه ذلك ويدعو له بخير ويصدر له صك الغفران"[١].

وهذا التصور للاعتراف بين الشيخ ومريده يمثل البداية الحقيقة لظهور صكوك الغفران الكنيسة، يقول محمد أبو زهرة "ابتدأت الكنسية، صك الغفران بمسألة الاعتراف بالذنوب عند الموت والتوبة، ثم تولى القسيس مسح هذه الذنوب والشخص لم يودع الدنيا، ثم انتقلت من ذلك إلى أن جعلت لنفسها الحق في الغفران"[٢].

هذه السلطة النافذة للشيخ لا أصل لها في كتاب الله وسنة رسوله، بل قد ورد النهي عن المجاهرة بالذنب أو الاعتراف به، إن لم يكن في ذلك اعتداء على حقوق المخلوقين.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول [كل أمتي معافى إلا المجاهرين، وإن من المجاهرة أن يعمل الرجل بالليل عملاً ثم يصبح، وقد ستره الله، فيقول يا فلان، عملت البارحة كذا وكذا، وقد بات يستره ربه، ويصبح يكشف ستر الله عنه] [٣]. قال ابن حجر "الحديث مصرح بذم من جاهر بالمعصية فيستلزم مدح من يستتر"[٤].

وفي الحديث الذي يرفعه ابن عمر "من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله، فإنه من يبدي لنا صفحته نقم عليه كتاب الله"[٥].

قال ابن عبدالبر[٦] "وفيه كراهة الاعتراف بالزنا وحب الستر على نفسه والفزع إلى الله بالتوبة"[٧].

---

[١] دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند ــ الدكتور محمد الأعظمي ــ ص٤٧٠.

[٢] محاضرات في النصرانية ــ ص١٥٨.

[٣] البخاري ــ كتاب الأدب ــ ٢٢٥٤/٥ ــ حديث رقم (٥٧٢١) ــ ومسلم ــ كتاب الزهد والرقاق ــ ٢٢٩١/٤ ــ حديث رقم (٢٩٩٠).

[٤] فتح الباري ــ ٥٩٨/١٠.

[٥] الموطأ ــ ٨٢٥/٢ ــ حديث رقم (١٥٠٨).

[٦] أبو عمر، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري، الأندلسي، القرطبي، المالكي صاحب التصانيف الفائقة، حافظ المغرب في زمانه. توفي سنة (٤٦٣هـ).
انظر سير أعلام النبلاء: ٤٥٢/١١ ــ وانظر وفيات الأعيان: ٤٤٥/٣.

[٧] الاستذكار ــ ٤٩٧/٧.

قال ابن بطال[1] "في الجهر المعصية استخفاف بحق الله ورسوله وبصالحي المؤمنين، وفيه ضرب من العناد لهم، وفي الستر بها السلامة من الاستخفاف لأن المعاصي تذل أهلها، ومن إقامة الحد عليه إن كان فيه حد ومن التعزير إن لم يوجب حداً، وإذا عرض حق الله فهو أكرم الأكرمين ورحمته سبقت غضبه فلذلك إذا ستره في الدنيا لم يفضحه في الآخرة والذي يجاهر يفوته جميع ذلك"[2].

وقد كان فعل الصحابة رضوان الله عليهم ترك تتبع الناس وتفضيل ستر المعاصي، لذا قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه "لو أخذت شارباً لأحببت أن يستره الله ولو أخذت سارقاً لأحببت أن يستره الله"[3].

إن من خلق المسلم توقير أهل العلم من العلماء وحفظ حقوق الشيوخ وكان هذا منهج السلف رحمه الله تعالى. إلا أن غلاة الصوفية تجاوزا ذلك إلى أن رفعوا شيوخهم فوق الأنبياء وتطاولوا بهم إلى جناب الربوبية، يقول ذو النون المصري "طاعة المريد لشيخه فوق طاعته لربه"[4].

وقد قال الله تعالى: ﴿وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً﴾ [النساء : ٣٦]، وقال في حق رسوله ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ﴾ [آل عمران : ٣١].

وقد جعل الله تعالى لولي الأمر سلطة، إلا أنه تعالى قيدها بطاعته الله وطاعة الرسول، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء : ٥٩].

ويدل على مخالفة ما نصت عليه الآية في وجوب الطاعة للشيخ عند غلاة الصوفية أمور:

---

[1] أبو الحسن، علي بن خلف بن بطال البكري، القرطبي ثم البلنسي، ويعرف بابن اللجام، شارح صحيح البخاري من كبار المالكية، توفي سنة (٤٤٩هـ).
انظر شذرات الذهب: ٢٨٣/٣ ــ وانظر سير أعلام النبلاء: ٣٩٥/١١.

[2] فتح الباري ــ ابن حجر ــ ٥٩٧/١٠.

[3] مصنف ابن أبي شيبة ــ ٤٧٤/٥ ــ رقم ٢٨٠٨٢ ــ وانظر الإصابة ــ ٦٢٩/٢.

[4] تذكرة الأولياء ــ ١٧١/١ ــ نقلاً عن تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي ــ أحمد لوح ــ ٣٦١/١.

١- أنهم لم يقيدوا أوامر الشيخ في شيء من كلامهم بقيد الموافقة.
٢- أنهم جعلوا طاعته مقدمة على طاعة كل أحد بلا قيد من كتاب الله وسنته.
٣- التصريح بوجوب الكف عن عرض أحوال الشيخ علــى الكتــاب والــسنة، والتصريح بوجوب طاعته حتى لو بان أنه مخالف لما فيهما[١].

إن لأهل العلم فضل على الأمة لما لدورهم من حفظ الدين وتعليم الناس وتــربيتهم، وخير البشر هم الأنبياء وخير الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم، الــذي نهــى أن يصل هذا الاحترام والتوقير إلى حدود حق الله تعالى، فلما قدم معاذ من الشام قــال أتيت الشام فوافقتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم، فوددت في نفسي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحق أن يعظم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها"[٢].
وفعل معاذ رضي الله كان من باب الاحترام والتوقير، ومع ذلك نهاه الرسول صلى الله عليه وسلم، فكيف بما يأمر به شيوخ الطرق المريدين في أداء الفروض والنوافل وبعضهم بالوقوع في الذنوب والمعاصي اختباراً لمدى طاعة المريد له.

الخلوة:ـــ

عرف العرب قبل الإسلام الخلوة والانعزال عن الناس، وقد كان رسول الله صــلى الله عليه وسلم قبل البعثة يتحنث في غار حراء فروت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في الحديث الطويل عن بدء الوحي فقالت: "ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلــو بغار حراء فيتحنث فيه ـــ وهو التعبد ـــ الليالي ذوات العدد"[٣].
وليس في فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا تشريع لأمتــه ولا يحــق لأحــد الاستدلال به لأنه قبل البعثة ولم نؤمر به، قال ابن تيميــة "بعــضهم يحــتج فيهــا ـــ أي الخلوة ـــ بتحنثه بغار حراء قبل الوحي وهذا خطأ، فإنه ما فعله صــلى الله عليه وسلم قبل النبوة إن كان قد شرعه بعد النبوة فنحن مأمورين بإتباعه فيــه وإلا

---

(١) انظر تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي ـــ أحمد لوح ـــ ٣٦٤/١.
(٢) مسند الإمام أحمد ـــ ٣٨١/٤ ـــ حديث رقم (١٩٤٢٢).
(٣) البخاري ـــ كتاب بدء الوحي ـــ ٤/١ ـــ حدث رقم (٣).

فلا، وهو من حين نبأه الله تعالى لم يصعد بعد إلى غار حراء ولا خلفاؤه الراشدين"[1]، وذكر ابن تيمية رحمه الله أن هذا التحنث في غار حراء " أن عبدالمطلب هو الذي سن لهم ذلك"[2].

وعليه فإن هذا الفعل من العادات الباقية من الأديان السابقة وخاصة النصرانية وبالمقارنة بين الأماكن التي يختلي بها الصوفي وبين تلك التي يختلي بها النصارى نجد المطابقة، يقول ابن تيمية "هذه الخلوات قد يقصد أصحابها الأماكن التي ليس فيها أذان ولا إقامة ولا مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس، إما مساجد مهجورة، وإما غير مساجد مثل الكهوف والغيران التي في الجبال ومثل المقابر"[3].

وذكر اسين بلاثيوس أماكن خلوة الرهبان النصارى فقال: "يحبس هذا نفسه في صومعة ضيقة منخفضة السقف ومنعزلة في أعمال الدير، وينقطع عن كل الأماكن المأهولة انقطاعاً تاماً، ثم يبحث في الصحراء عن مأوى مستور لا يفطن إليه أحد، مثل بئر ناضب أو قبر خاو ومهجور، أو كهف، أو كوخ هزيل..." [4].

أما تحديد فترة الخلوة بأربعين يوماً، فهو من أخص الدلائل على بدعية هذه الفعلة، وأنها لا أصل لها في الإسلام، يقول ابن تيمية "وطائفة يجعلون الخلوة أربعين يوماً، ويعظمون أمر الأربعينية، ويتحججون فيها بأن الله تعالى واعد موسى عليه السلام ثلاثين ليلة وأتمها بعشر وقد روى أن موسى صامها وصام المسيح أيضاً أربعين لله تعالى، وخوطب بعدها، فيقولون يحصل بعدها الخطاب والتنزيل، كما يقولون في غار حراء حصل بعده نزول الوحي. وهذا أيضاً غلط، فإن هذه ليست من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم بل شرعت لموسى عليه السلام، كما شرع له السبت والمسلمون لا يسبتون... فهذا تمسك بشرع منسوخ وذاك تمسك بما كان قبل النبوة"[5].

---

[1] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٢٤٧/٥.

[2] السابق ــ ٢٤٨/٥.

[3] السابق ــ ٢٤٨/٥.

[4] ابن عربي ــ ص١٨٢.

[5] مجموعة الفتاوى ــ ٢٢٧/١٠.

ولا يستغرب من المستشرقين نسبة غلاة الصوفية إلى بقايا النصرانية وخاصة فـــي الصحبة، وأحكام المريد مع شيخه، والخلوة والانعزال والتي لا تمت للإسلام بصلة، يقول الشيخ إحسان إلهي ظهير "يلاحظ الباحث أن للقوم نظاماً خاصاً، ومميزاً عـــن نظام الإسلام، وآداباً ومناهج لم يرد ذكرها في كتاب الله ولا في ســـنة رســـول الله صلى الله عليه وسلم... فالتصوف إنزواء ووحشة وتنافر من الناس، واعتزال عنهم، ثم رقص وسماع وأكل وشرب على الاستجداء، ونوم في الروابط، لا الكـــسب ولا الطلب ولا الزواج، ولا المعاشرة، ومخالفة فطرة الله التي فطر الناس عليها"[١].

ويقول الدكتور مصطفى حلمي "ومن قبيل البدع أيضاً ما وصفوه من نظام الخلـــوة محددين إياه بأربعين يوماً، مع إلزام المريد بالمكوث في مكان مظلم وتغطية رأســـه مردداً الاسم المفرد (الله ـــ الله) انتظاراً لما ستنزل عليه من المعرفة إذا فرغ قلبـــه من كل شيء مع الجوع والسهر والصمت"[٢].

---

[١] دراسات في التصوف ـــ ص١٥٠.

[٢] ابن تيمية والتصوف ـــ ص٣٣١.

المبحث الثاني: موقف المستشرقين من درجات السلوك:-

المطلب الأول: المقامات:

أولاً: المقامات الصوفية عند المستشرقين:

وجد المستشرقون في التجربة الصوفية ودرجات السلوك أوجه تشابه كبيرة بين ما عليه غلاة الصوفية وما كان عليه رهبان النصارى، إلا أنه فيهم من أدرك بعض أوجه الاختلاف، ومنهم من نسبها إلى النصارى جملة وتفصيلاً حتى حين أرادوا تعريفها لم يكفوا عن سيطرة الفكرة النصرانية في الأخلاق والصفات التي يجب أن يتحلى بها الراهب.

يقول نكلسون "المقامات هي الفضائل المكتسبة"[١]، وسماها "الأخلاق والزهد... أعني بذلك الطريق الذي لابد للصوفي من أن يسلكه لكي يصل إلى مطلوبه"[٢]، وفرق بينها وبين الأحوال بأنها "تنال بمجهود الشخص"[٣].

وعرفها كاردوفو "هي نظرية الأخلاق النسكية التي هي نصرانية بكل جلاء"[٤]، وقال "المقامات أحوال ثابتة تستقر بها النفس في أثناء نشوئها"[٥]، ويضطرب كاردوفو في وصف المقام فيجعل المقام أشبه بالحال، كذلك ماسينيون يقول "إن بعض الفضائل يكتسب وبعض الفوائد يتلقى"[٦]، ومع تمسك كاردوفو بمطابقة مقامات الصوفية المسلمين إلا أنه يعترف بوجود مشكلة في المطابقة، يقول "يُعوِزنا مقابلها في التصوف النصراني بعض الشيء"[٧].

لم يعالج كاردوفو المقامات والأحوال بطريقة جدية وإنما اكتفى بنسب المقامات والأحوال إلى صوفية النصارى، وهذا منهجه في كتابه إلا أن بعض المستشرقين حاول فهم المقامات وفق التصوف، يقول جورج قنواني "المقامات أو المنازل تنال

---

[١] التصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٣١٣.

[٢] في التصوف الإسلامي ــ ص٦٠.

[٣] الصوفية في الإسلام ــ ص٣٤.

[٤] الغزالي ــ ص١٦٤.

[٥] السابق ــ ص١٦٦.

[٦] الإسلام والتصوف ــ ماسينيون ــ ص٢٠.

[٧] الغزالي ــ ص١٦٦.

بالمجهود الشخصي أي بالاكتساب"[١]، وكذلك جان شوفيلي "هي نتيجة لما يتوصل إليه بضرب مقامات، إنها مكاسب تحصل ببذل المجهود الدائب"[٢]، ووصفها الفرد بل بأنها "مناقب السالك في الطريق للوصول إلى المعرفة، الكاملة التي تتوج الاتحاد وهي المنازل"[٣]، وسماها فيليب حتى بأنها "المحطات والمراتب الروحية"[٤] ووصفها تور أندريه بأنها "عذاب النفس"[٥]، ويذهب جولد تسيهر في حصر المقامات على أمرين هما: "التنسك والزهد في العالم"[٦]، ووصف جولد تسيهر أيسر التعاريف وأشملها نظراً لما اختلف رجال التصوف أنفسهم في تحديد المقامات فضلاً عن غموض معاني المقامات عند النصارى أنفسهم ورأي ترمنجهام[٧] قريب من رأي تسيهر.

وحصر المقامات في عدد معين أمر اختلف فيه الصوفية إلا أنهم يكادون أن يجتمعوا على بعض العناصر؛ وقد وقف بعض المستشرقين على هذا الأمر، فقال نكلسون "للطريق وصف مسهب في كتب التصوف التي تشرح تعاليم القوم ورسومهم"[٨]، وقال الفرد بل "قد تختلف عدداً، لكنها تحمل نفس المعنى لدى كل الصوفية"[٩]، وقال ماسينيون نحو ذلك[١٠].

أصول المقامات الصوفية عند المستشرقين:ـــ

ربط المستشرق جولد تسيهر بين غلاة الصوفية في سلم المقامات، وبين إخوان الصفا في عملية التطهير الذاتية، وقد ذكر أوجه التشابه فقال "وذلك بإبعاد الغطاء المادي الذي يحول دون معرفة الحقيقة إلى تخليص النفس من قيود المادية، والسمو

---

[١] الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ٢٤٣/٢.

[٢] التصوف والمتصوفة ــ ص١١٥.

[٣] الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ــ ص٣٨٤.

[٤] الإسلام منهج حياة ــ ص١٢٨.

[٥] التصوف الإسلامي ــ ص٩٤.

[٦] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٢٩.

[٧] انظر الفرق الصوفية ــ ص٢٢٢.

[٨] الصوفية في الإسلام ــ ص٣٤.

[٩] الفرق الإسلامية ــ ص٣٨٤.

[١٠] الإسلام والتصوف ــ ص٣٨٤.

بها إلى مرتبتها العليا، ويرى كليهما ــ الصوفية وأخوان الصفا ــ السبيل المؤدية إلى ذلك في التنسك والزهد في العالم"[١].

ذكر بعض المستشرقين أثراً نصرانياً في المقامات الصوفية ممثلاً في شخصية أحد القديسين، يقول ماسينيون عن المقامات "يقولون إن بعض الفضائل تكتسب وبعض الفوائد يتلقى كما هو الحال عند القديس يوحنا كليماقوس (St. Jhon Climacus)"[٢]، وينسب هذا التأثير إلى شخصية صوفية تنسب إليها المقامات ووضعها في التصوف الإسلامي هو ذو النون المصري، يقول جورج قنواتي "ربما يكون قد تأثر في ذلك بروحانية الزهاد والمتصوفة من الرهبان الشرقيين، أمثال يوحنا كليماقوس في كتابه (السلم إلى الجنة) (Ladder to Paradise)" [٣]، إلا أن أسين بلاثيوس يغفل هذه الشخصية النصرانية ويكتفي بتأصيل المقامات في الفكر الصوفي إلى ذي النون المصري "أول من حدد المقامات والأحوال ذو النون المصري القرن الثالث الهجري" [٤].

أهمية المقامات في الطريق الصوفي عند المستشرقين:ــ

يرى المستشرقون أهمية المقامات في الطريق الصوفي تباعاً لنتائج هذه المقامات فيذهب نكلسون أن هذه الرحلة إنما هي "بغية البحث عن ربه"[٥]، ويرى تور أندريه أن الغاية منها "أن يعلم الإنسان المتعبد ولو سيكلوجياً اتصالاً حقيقياً مع العالم لآخر، يكتسب قوة لا يتوافر عليها عادة من حيث كونه كائناً دنيونياً"[٦]، ويذهب جان شوفيلي إلى أن المقامات وسيلة للوصول إلى مرتبة الإرشاد والمشيخة[٧]. أما ترمنجهام فيرى أن المقامات "مجهود شخصي لإيجاد طريق الاستنارة أو الكشف"[٨].

---

[١] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٢٩.

[٢] الإسلام والتصوف ــ ص٢٠.

[٣] الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ٢٤١/٢.

[٤] ابن عربي ــ ص١٩١.

[٥] الصوفية في الإسلام ــ ص٣٤.

[٦] التصوف الإسلامي ــ ص٩٤.

[٧] انظر التصوف والمتصوفة ــ ص١٠٤.

[٨] الفرق الصوفية ــ ص٢٢٢.

ويبعد ماسينيون عن الهدف الحقيقي من المقامات حين يقول "الغاية القصوى التي هي تحقق النفس بمعرفة الحق عندما يقطع العبد كل علائقها بالبدن"[١]، هذا الغرض هو ما يسعى إليه الفيلسوف في تجربته أو في طريقه، إنما الصوفي فإن المعرفة مرحلة من مراحل الطريق لأن الغاية الفناء في الحق ثم البقاء. ولذا شنع كاردوفو على ابن سينا لما كتب في الإشارات وصفاً لمقامات الصوفية، فقال "الحال الذي يجعل هذه الوثيقة ذات دسيس هو ما سمعناه عن ابن سينا من أنه لم يكن صاحب تجربة، حيال أحوال النفس"[٢]، والواقع أن المستشرقين لا يعرفون الفرق بين الأحوال والمقامات، ذلك أن ما يعرفونه هو الأحوال (المشاعر)، والعلاقة بين المقامات والأحوال في التصوف وارتباطهما يختلف عما هو عليه عند النصارى، ذلك أن النصراني وهو ينتقل في مراحل الأخلاق والزهد والتنسك يسير نحو هدف هو يعرفه وهو الإحساس بالاتحاد مع الرب وهو أمر مقرر لديهم ولذا لا يعرف بينهم الشطح الصوفي، لكن الصوفي وهو ينتقل في مقاماته فتفجأه الأحوال فيظهر عليه ما يعرف بالشطح، ولذا قال تور أندريه عن سلاسل المقامات "إنها تنطوي على اختلافات ملفتة للنظر بصورة بينة جداً، وفي الواقع لا تعرف الصوفية تنظيماً واضحاً ومنطقياً للأحوال الصوفية، كتلك التي عرفها التصوف النصراني... وهي أيضاً أقل مقدرة من البوذين"[٣]، وقال كاردوفو عن الوجد "شيئاً ينال بعد مدة طويلة على قدر الإمكان تقضي في رياضات الزهد ولا يمكن عزو مثل هذا إلى النصرانية، ولا تجد في غير الهند فكرة كالتي تقول بإمكان إجبار الله في سرِّه من بعض الوجود"[٤].

من النص السابق لكاردوفو نعرف السبب في اضطراب المستشرقين في المقامات وهو الغاية والغرض منها هو الفناء في الحق وما ينتج عن هذا الفناء من شطحات مستنكرة في حين يصل النصراني إلى الاتحاد وهو المطلوب، وهو المعروف عندهم

---

[١] الإسلام والتصوف ــ ص٢١.

[٢] الغزالي ــ ص١٧٢.

[٣] التصوف الإسلامي ــ ص١٥٩.

[٤] الغزالي ــ ص١٨٤.

في عقائدهم، لذا يعيش الصوفي بعد المقامات حالة النشوة في حين يعيش النصراني بعد مراحل الزهد والشعور بالاتحاد وزوال حاله بالحزن والأسى، وكذلك البوذي الذي يسير في مراحل الزهد والتقشف حتى يشعر بجوهر ذاته، "وهو ما يسمى بتصوف الروح، إذ أن فكرة وجود إله ليس لها تعبير في هذا اللون من التصوف، إذ النفس ذاتها تعتبر الشيء المخفي الذي لا يمكن تحديده والهدف ليس الاتحاد بالطبيعة، أو بالإله وإنما الانفراد والانعزال والانسلاخ عما هو ليس منها، أما النصراني فيمثله طريق طويل من المجاهدات والرياضات تسعى الروح فيه للرجوع إلى مصدرها المطلق الأزلي، الذي هو الإله، والذي تطور في مرحلة من مراحله ليفقد فيه فكرة الإله وانتهى إلى الانحراف المتخبط في تأليه الإنسان وتحقيره معاً"[١]، لذا انتقد تور أندريه الطريق الصوفي عند المسلمين "هيمنة الفكرة الإلهية وسيطرتها على كل شيء من الإسلام حيث أضحت تجارب يمن الله تعالى بها على المرء بحرية غير مستكسفة عطية منه إليه ورحمة منه"[٢]، وقال كاردوفو "أي عند التعبير عن الأمر بلساننا أن الإيمان هو البداية، وأن اتحاد النفس بالله هو النهاية، وأن الزهد هو الواسطة بين البداية والنهاية"[٣].

ثانياً: المقامات عند الصوفية:ــ

يقول الدكتور قاسم غني "المنازل والمراحل الخاصة في سلوك الطريقة متنوعة لا تحصى بيد أن أكابر الصوفية قسموا هذه المنازل والمراحل إلى عدة مراحل كبرى سموها بالمقامات وقالوا: يجب على السالك أن يجتاز بالتدرج والترتيب كل هذه المقامات حتى ينال غايته النهائية التي هي الوصول إلى الحقيقة أي الفناء في الحق"[٤].

---

[١] انظر التصوف طريقة وتجربة ــ الدكتور محمد جعفر ــ ص١٣٤ ومابعدها.

[٢] التصوف الإسلامي ــ ص١٥٩.

[٣] الغزالي ــ ص١٦٦.

[٤] تاريخ التصوف في الإسلام ــ ص٢٨٨.

قال النفري: "أوقفني في المقامات وقال لي: أعرف مقامك وقف بين يدي لا فيه، قال قلتُ لك: قم فيه، فقم فيه، وإذا جاءتك الغيبة، قم فيه"(١).

وفي شرح السراج لمعنى المقام توضيح لنص النفري أكثر، يقول " معناه مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عز وجل"(٢).

ويقول القشيري "المقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف، فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له"(٣).

واكتفى الكلاباذي بسرد المقامات على لسان القوم ومقالات المشايخ فيها دون توضيح لمعنى المقام(٤).

وذكر الهجويري حين فرق بين المقام والحال أن "المقام بفتح الميم هو القيام ومحل القيام، وليس محل إقامة العبد في طريق الحق، وتقدير حق المقام ومراعاته لذلك المقام حتى يحترمه ويدرك كماله بقدر مايتيسر للإنسان... فالمقام إنما هو عبارة عن طريق الطالب وموضع أقدامه في محل الاجتهاد... ولكل ما هو من المقام يعتبر من الأعمال.. وهو من جملة المكاسب... وصاحب المقام إنما هو قائم بمجاهدته"(٥).

ويذهب السهروردي إلى أن الاختلاف بين المشايخ في التفريق بين ما هو مقام وما هو حال قد كثر وارجع ذلك إلى تشابههما في نفسها وتداخلهما... ولا بد من وجود ضابط يفرق بينهما، "على أن اللفظ والعبارة عنهما مشعر بالفرق، فالحال سمي حالاً لتحوله، والمقام مقاماً لثبوته واستقراره... وتداولت ألسنة الشيوخ أن المقامات مكاسب، والأحوال مواهب... والأحوال مواجيد والمقامات طرق المواجيد"(٦).

---

(١) كتاب موقف المواقف ــ النفري ــ ضمن نصوص صوفية غير منشورة ــ ص١٩٤.

(٢) اللمع ــ ص٦٥.

(٣) الرسالة ــ ص٣٨.

(٤) انظر التعرف لمذهب أهل التصوف ــ ص٦٤.

(٥) كشف المحجوب ــ ص٦١٦.

(٦) عوارف المعارف ــ بذيل الإحياء ــ ٢١٢٦/٢.

وذكر ابن عربي أن المقام "عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام"[١]، وذكر السهروردي المقتول أن "المقام عندهم هو الملكة وهو القدرة على الشيء متى أريد من غير احتياج إلى تفكر وكسب واستصعاب"[٢]، ومن نص السهروردي المقتول نجد المخالفة الصريحة للصوفية، وفي تحديد أهم حقيقة للمقام، إذا لا يجعل بلوغ المقام محتاجاً إلى "تفكر وكسب واستصعاب".

وقد ذكر السراج عدد من المقامات "مقام التوبة، مقام الورع، مقام الزهد، مقام الفقر، مقام الصبر، مقام التوكل، مقام الرضا"[٣]. وذكر الكلاباذي "التوبة، الزهد، الصبر، الفقر، التواضع، الخوف، التقوى، الإخلاص، الشكر، التوكل، الرضا"[٤].

وذكر الغزالي "التوبة، الصبر، الشكر، الخوف والرجاء، الفقر والزهد، التوحيد والتوكل، المحب والشوق والأنس والرضا، النية والإخلاص والصدق"[٥]. وذكر السهروردي "التوبة، والورع، الزهد، الصبر، الفقر، الشكر، الخوف، الرجاء، التوكل، الرضا"[٦].

وقد ارتفع الهروي بالمقامات إلى العشرات في كتابه منازل السائرين، وإذا كان ذو النون المصري أول من حدد معنى المقام والحال، فللأنصاري يرجع الفضل في جمع المقامات والأحوال، وبيان دلالتها على وفق منظور قرآني في كتابه منازل السائرين[٧].

وقد جعل ابن سبعين إذلال النفس من الطرق دون تحديد للأخلاق التي يجب على السالك التحلي بها، فقال "إعلم أن النفس إذا حططتها بالأرض وخفضتها بالخلق، ونزلتها وبذلتها صعدت درجتك وارتفعت وبقدر ما تنزل النفس تصعد المرتبة فانزل

---

[١] رسائل ابن عربي ــ ص٥٣٠.

[٢] مقامات الصوفية ــ ص٦٦.

[٣] اللمع ــ ص٦٨-٨٠.

[٤] انظر التعرف لمذهب أهل التصوف ــ ص٦٤-٧٢.

[٥] انظر الإحياء ــ ١٢٨٣/٢-١٦٦٦.

[٦] عوارف المعارف ــ بذيل الإحياء ــ ٢١٣٤/٢-٢١٤١.

[٧] انظر خصائص التجربة الصوفية ــ د. نظلة الجبوري ــ ص٤٥.

واطلع وحط وأصعد"[1]، نص ابن سبعين ينطبق على وصف جولـد تـسيهر فـي مشابهة غلاة الصوفية لإخوان الصفا، وتغليب الجانب الفلسفي على جوانب التصوف في طريق السالك.

---

[1] بد العارف ــ ص٣٦٤.

المطلب الثاني: الأحوال:-

أولاً: الأحوال الصوفية عند المستشرقين:

يقول ترمنجهام "الحالات وهبات بينما المقام مكتسبات"[١] ويقول نكلسون "الأحوال معان ترد على القلب، من غير تعمد من الصوفي ولا اجتلاب، أو اكتساب له، وإنما تحل في قلبه، وتزول عنه كما يريد الحق وذلك مثل الطرب والحزن والبسط والقبض... وصاحب الحال مترق عن حاله، ينتقل من حال إلى حال، وإن كانت الأحوال لا تبقى وتدوم زمناً طويلاً"[٢].

ووصفها "بأنها تؤلف سلسلة نفسية مماثلة للمقامات... والأحوال تبقى رتباً ومشاعر روحية لا يملك الشخص من أمرها شيئاً"[٣]، وذكر جان شوفيلي "الأحوال هي نتيجة مواهب الله خاصة كاللوائح والبوادة مما لا يدوم، وهو يعادل ما يسميه اللاهوت المسيحي الألطاف الربانية"[٤].

وسمى تور أندريه الأحوال "التجربة الباطنية... ,لا يمكن أن تكون إذا ما عاشها المرء حقاً وحقيقاً إلا تقدماً دائماً نحو الأمام"[٥].

ويفسر تور أندريه التجربة الباطنية بأنها "البناء الشخصي لذلك المرء إنه الحالة الخاصة التي يفيض ويتدفق بها الوعي الواحد الذي لا تكون فيه هذه الأحوال سوى أطواراً عابرة وأحوال مؤقتة"[٦].

ويفرق بلاثيوس بين الحال والمقام "الأول مؤقت والثاني ثابت باق... والحال والمقام إعداد للنفس أمام الله فيتحول بدوره إلى فعل اتحاد صوفي بالله"[٧].

---

[١] الفرق الصوفية ــ ص٢٢٢.

[٢] في التصوف الإسلامي ــ ص٨١.

[٣] الصوفية في الإسلام ــ ص٣٤.

[٤] التصوف والمتصوفة ــ ص١١٥.

[٥] التصوف الإسلامي ــ ص١٥٦.

[٦] السابق ــ ص٩٥.

[٧] ابن عربي ــ ص١٩٠.

ويصف كاردوفو الأحوال بأنها "سلم التأثيرات القليلة العدد... وهي تعبر عن إحساس النفس في قربها من الله"[١].

وذكر جورج قنواتي "الأحوال مواهب من الله تعالى... وترتيب الأحوال يختلف بحسب المؤمنين"[٢].

والأحوال كما يراها المستشرقون أسهل بكثير في إدراك معانيها وأهدافها من المقامات، خاصة أن رهبان النصارى عرفوا الأحوال ووصفوها وشرحوا أحوال الصوفي النصراني قبل الحال وبعده، وقد أسهب هنري برغسون في شرح أحوال صوفية النصارى[٣]، وجعلهم في المرتبة الأولى بين صوفية الآخرين، كما وصفت سانت تريزا الأفيلية (الحال) بوصف أشبه في حال الشعور بما يسمونه الاتحاد أو الاتصال عند غلاة الصوفية المتفلسفين، تقول "كل ما أستطيع قوله هو أن النفس تشعر بقربها من الله، ويتمكن هذا اليقين بها حتى لا تملك سبيلاً إلا الاعتقاد الجازم بصحة ما تشعر به، كل القوى والملكات تعطل بطريقة ما" وهي تقرر صورة هذا التعطيل بالخطاب الذي تشعر أنه ينبعث منها تقول "قال الرب هذه الكلمات لي: إنها تموت ــ أي الروح ــ في نفسها كلية لتثبت نفسها أكثر وأكثر معي، إنها لم تعد تلك التي كانت تحيا ولكنها أنا"[٤]، وهذه الكلمات تذكرنا بأقوال الحلاج وأشعاره و نثرياته إلى أن أدت به إلى القتل[٥].

وقد وجد المستشرقون هذا التقارب في حدود، يقول كاردوفو "نظرية الأحوال الصوفية التي تجد أصلها في النصرانية لا ريب، ولكن مع منح الصوفية إياها ضبطاً وتنسيقاً، لم يجرؤ على منحها إياها لاهوتيو النصراني الذين هم أكثر تحفظاً في هذه الأمور"[٦]، وقد ذكر نكلسون نصاً يصور ما يرمي إليه كاردوفو حيث قال: "أما "إكهارت في إحدى عظاته. فقد أقتبس قول (القديس أوغسطين) (Saint

---

(١) الغزالي ــ ص١٦٥.

(٢) الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ ٢٤٣/٢.

(٣) انظر الفصل الأول الذي عقده لصوفية النصارى في كتابه ــ منبعا الدين والأخلاق.

(٤) ملحق النصوص ــ ضمن التصوف طريقة وتجربة ــ د. محمد كمال جعفر ــ ص٢٩٥.

(٥) انظر ديوان الحلاج ــ الصفحات ٥٨-٦٥.

(٦) الغزالي ــ ص١٦٤.

(Augustine) "الإنسان ما أحب" ثم عقب عليه بقوله " إن هو أحب حجراً فهو حجر، وإن هو أحب إنساناً فهو إنسان، وإن هو أحب الله ــ وحسبي فلن أزيد ــ فلعلي إذا قلت "هو الله" أن ترجموني"[١].

ويؤكد جان شوفيلي أسبقية الوضع والتنظير إلى التصوف عند المسلمين "طـــور ذو النون المصري طريق الزهد في عبارات لها وقع عظيم، كقوله في وصف الحـــال "كان هنا فذهب" ووصفه للمقامات والأحوال سبق ما يعرف في المسيحية "بالصعود والمعراج إلى كارمل[٢] (Carmel)" [٣].

حال الفناء:ــ

اعتنى المستشرقون بالفناء عند غلاة الصوفية وإن كان هذا اللفــظ يحمــل دلالات تتجاذبها أهواء الصوفي ذاته، ولذا يقول ولتر ستيس "كلمة الفناء مجاز ملتبس الدلالة وهي تتعارض مع الثنائية والوحدة"[٤]، وقال نكلسون "اهتم المتصوفة الأوائل بصورة خاصة بنظرية الاتحاد الصوفي (الفناء، والبقاء) وغالباً ما اصطنعوا تعابير يـــسهل اقترانها بالحلولية، وليس من العدل والإنصاف نعت أي واحد مـــنهم بأنـــه حلـــولي بالمعنى الصحيح"[٥]، ويشرح تور أندريه الفناء الصوفي بقوله "الأمر ليس له علاقة بتحول ميتافيزيقي، إنما بتحول ديني وأخلاقي، فالاتحاد بـــالله يعنـــي أن مـــشيئة الله تصير مشيئة الإنسان، وأن الإنسان يحل في صورة الله بالمعنى الأخلاقـــي أي أنـــه يتقمص كما يقال سجايا الله"[٦].

---

(١) الصوفية في الإسلام ــ ص١١٤.

(٢)كارمل – جبل في حيفا معظم عند النصارى, أنشأت عليه كنيسة , وأسست فيه منظمة بواسطة الرهبان اليونانيين. انظر Oxford concise Dictionary Of The Christian Church – p.100.

(٣) التصوف والمتصوفة ــ ص٢٩.

(٤) التصوف والفلسفة ــ ص٢٨٢.

(٥) تاريخ الأدب العباسي ــ ص١٩٩.

(٦) التصوف الإسلامي ــ ص٢٤٣.

ويذهب فيليب حتى إلى أن الفناء يمثل نقطة التقاء لأطراف التصوف يقول "المذهب العرفاني (الغنوصية) ومذهب الإشراق، والحب الصوفي تلتقي عند نقطة يتم فيها الاتصال بالله، والذي يبلغ ذروته في الاتحاد"[١].

ولكن المستشرقين في نسبة الفناء يظهر بينهم اختلاف، فيذهب نكلسون إلى أن "أبا يزيد البسطامي ربما بتأثر عقيدة الواحد Monism الهندية، تقوم بعقيدة الفناء أي زوال النفس وضدها المباشر البقاء أي اتحاد الحياة بالله"[٢]، فإن تور أندريه يربط الفناء الصوفي وحالات الاتحاد بالله بفكرة الليلة المظلمة عند صوفية النصارى[٣].

ويخالف نكلسون في أن السري السقطي سبق الحلاج وأبي يزيد البسطامي في معاني الفناء والاتحاد[٤]. إلا أن ولتر ستيس وجولد تسيهر قد ذهبا إلى أن ما دار حوله غلاة الصوفية في سلوكياتهم وتجاربهم كان أبعد عن الإسلام وأقرب إلى الديانات الأخرى.

يقول جولد تسيهر "محبة الله هي خلاصة ما انتهى إليه المجهود المركز الذي بذلته أرواح الصوفيين لكي يفني خيال الوجود الشخصي في حقيقة الكائن الإلهي، هذه الفكرة كان أساساً فلسفياً لدعم حياة النسك والتصوف.. والصوفي يجتهد في الوصول إلى حياة النشوة التي تمثل انجذابهم لله وسكرهم بمحبته وذلك عن طريق التأمل وأساليب الذكر وحركاته، وهذا يخالف كل المخالفة الطريق الذي تتبعه السنة الإسلامية للوصول إلى المحبة الإلهية التي هي أيضاً مما ندب إليه الكتاب والسنة"[٥]، ويقول ولتر ستيس "هناك إجماعاً واضح على الدليل من مصادر مسيحية وإسلامية ويهودية وبوذية، وهندوسية كما دعمها شهود من الصوفية الوثنية أمثال أفلوطين، أنه يوجد نوع محدد من التجربة الصوفية، وهو واحد في جميع الثقافات والديانات والعصور وصفوها بالخصائص المشتركة التالية:

---

[١] الإسلام منهج حياة ــ ص١٣٣.

[٢] التصوف ــ ضمن تراث الإسلام ــ سيرتوماس أرنولد ــ ص٣١٤.

[٣] انظر التصوف الإسلامي ــ ص٢٣٣.

[٤] انظر السابق ــ ص٢٣٩.

[٥] العقيدة والشريعة ــ ص١٣٩.

١- الوعي الموحد الذي يستبعد منه كل كثرة للمضمون الحسي أو التصوري أو أي مضمون تجريبي آخر سوى الوحدة الفارغة.
٢- التجربة ليست مكانية أو زمانية، وهي خاصة تتبع بالطبع من الخاصية النواة (النواة الشاملة للخصائص الأولية المشتركة).
٣- الشعور بالموضوعية أو الواقع الحقيقي Reality.
٤- الشعور بالغبطة والنشوة والسلام والسعادة.
٥- الشعور بأن ماتم إدراكه هو القدسي أو الإلهي.
٦- الانطواء على مفارقة.
٧- زعم المتصوفة أنها تجربة تفوق الوصف[١].

ثانياً: الأحوال عند الصوفية:

صنف أهل الطريق في الأحوال كما صنفوا في المقامات ووضعوا لها أسماء وصفات وهيئات ورتبوا أحوالاً على مقامات مخصوصة، وربما حصروها بالعدد مخالفين أسلافهم، يقول ابن القيم عن طبقة أبي سليمان الداراني "تكلموا على أعمال القلوب، وعلى الأحوال كلاماً مفصلاً جامعاً مبنياً مطلقاً من غير ترتيب، ولا حصر للمقامات بعدد معلوم فإنهم كانوا أجل من هذا، وهممهم أعلى وأشرف... ولهذا كلامهم قليل، فيه البركة، وكلام المتأخرين كثير طويل قليل البركة"[٢].

قال الجنيد "الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم"[٣]، وقال السراج "معنى الأحوال فهو ما يحل بالقلوب، أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار"[٤].

وقال الكلاباذي "علوم الصوفية علوم الأحوال، والأحوال مواريث الأعمال ولا يرث الأحوال إلا من صحيح الأعمال"[٥].

وقال القشيري "الحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم... والأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتي من

---

[١] انظر التصوف والفلسفة ــ ص١٤٢.
[٢] مدارج السالكين ــ ١٦٨/١.
[٣] اللمع ــ ص٦٦.
[٤] السابق ــ ص٦٦.
[٥] التعرف لمذهب أهل التصوف ــ ص٥٩.

عين الجواد والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله" ثم ذكر قول ذي النون المصري عن العارف فقال "كان ها هنا، فذهب"[1].

وذكر الهجويري الأحوال بمثل ما ذكر القشيري إلا أنه وصف صاحب الحال "إنما هو فان عن نفسه، وقيامه منوط بحال أوجدها الله فيه"[2]، وقال السهروردي المقتول "الحال هو عبارة عن كمال سريع الزوال غير محسوس"[3].

وقال ابن عربي "الحال ما يرد على القلب من غير تعمُّل، ولا اجتلاب، ومن شرطه أن يزول، ويعقبه المثلُ بعد المثل إلى أن يصفو وقد لا يعقبه المثل، ومن هنا نشأ الخلاف، فمن قال أعقبه المثل قال بدوامه ومن لم يعقبه مثل قال بعدم دوامه وقد قيل: الحال بغير الأوصاف على العبد"[4].

وقال الجرجاني "الحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ولا اجتلاب، ولا اكتساب، من طرب، أو حزن، أو قبض أو بسط... فإذا دام وصار ملكاً يسمى مقاماً فالأحوال والمقامات تحصل ببذل المجهود"[5].

وفي المعجم الصوفي "تسمى الحال بالوارد، ولذا قالوا لا ورد لمن لا وارد له... وإنما سميت الأحوال أحوالاً لحول العبد بها من الرسوم الخلقية و دركات البعد إلى الصفات الحقية درجات القرب وذلك هو معنى الترقي"[6]، وهذا التفسير من المعجم الصوفي غريب فقد جعل معنى الحال هو التحول والمعنى الذي فسرت به أحوال المصنفين أنه بمعنى حلول أمور بالقلب كالقبض والبسط والحزن والفرح والجمع والفرق ونحوها.

---

(١) الرسالة ــ ص٤٠.

(٢) كشف المحجوب ــ ص٢٢٤.

(٣) مقامات الصوفية ــ ص٦٦.

(٤) رسائل ابن عربي ــ ص٥٣٠.

(٥) التعريفات ــ ص١١٠.

(٦) المعجم الصوفي ــ الدكتور عبدالمنعم الحفني ــ ص٧١.

واختلافهم في الأحوال والمقامات ظاهر معلوم ذكره المصنفين منهم وحاولوا تقريب الأفكار بينهم[1]، كما ذكره أئمة السلف رحمهم الله[2].

---

[1] انظر عوارف المعارف ــ السهروردي ــ بذيل الإحياء ــ ٢١٢٦/٢.

[2] انظر مدارج السالكين ــ ١٦٤/١.

تعقيب ورد:-

إن ما ورد في كتب الصوفية من مقامات كالتوبة والزهد والتواضع والرضا والتوكل ونحوها ليست مختصة بهم دون غيرهم، وإن سموها مقامات وجعلوها مما يميز طريقهم، وليس لهم، ولا المستشرقين حق لنسبة هذه الأعمال الفاضلة لجهتهم دون الآخرين، فالنصرانية دين سماوي ولعل ما بقى عند هؤلاء الرهبان من هذه الأخلاق والمبادئ هي من بقايا النصرانية، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "في أعمال القلوب التي قد تسمى المقامات والأحوال، وهي من أصول الإيمان، وقواعد الدين، مثل محبة الله ورسوله، والتوكل على الله، وإخلاص الدين له، والشكر له، والصبر على حكمه، والخوف منه، والرجاء له، وما يتبع ذلك... هذه الأعمال جميعها واجبة على جميع الخلق ــ المأمورين في الأصل ــ باتفاق أئمة الدين والناس فيها على ثلاث درجات كما هم في أعمال الأبدان على ثلاث درجات: ظالم لنفسه، ومقتصد وسابق بالخيرات"[1].

وقال ابن القيم "عمل القلب كالمحبة له، والتوكل عليه، والإنابة إليه والخوف منه والرجاء له، وإخلاص الدين له والصبر على أوامره، وعند نواهيه وعلى أقداره، والرضا به وعنه، والمولاة فيه والمعادة فيه، والذلة له والخضوع والاجتناب إليه، والطمأنينة به وغير ذلك من أعمال القلوب التي فرضها أفرض من أعمال الجوارح ومُستحبها أحب إلى الله من مستحبها، وعمل الجوارح بدونها إما عديم المنفعة أو قليل المنفعة"[2].

وقال رحمه الله عن السالك الشرعي "العبد السالك إلى ربه، النافذ إليه، حقيقة، ومعنى النفوذ إليه أن يتصل به قلبه، ويعلق به تعلق المحب التام المحبة بمحبوبه فيسلو به عن جميع المطالب سواه، فلا يبقى في قلبه إلا محبة الله وأمره وطلب ربه"[3].

---

(1) مجموعة الفتاوى ــ ١٠/٧.

(2) مدارج السالكين ــ ١٢٦/١.

(3) طريق الهجرتين ــ ص٣٢٦.

وإذا ادعى الصوفية أن هذه مقاماتهم وأحوالهم أو أن هذه أحوال ومقامات الخاصة من المسلمين دون العامة فهذا خطأ، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "الأعمال الباطنة كمحبة الله والإخلاص له والتوكل عليه والرضا عنه ونحو ذلك، كلها مأمور بها من حق الخاصة والعامة، لا يكون تركها محموداً في حال أحد وإن ارتقى مقامه"[(١)].

وقد صنف السلف رحمهم الله في أعمال القلوب وبينوا أمراضها ومداخل الشيطان إليها وأهمية تحصينها وحمايتها، يقول ابن قدامة رحمه الله "أعلم أن القلوب في الثبات على الخير والشر والتردد بينها ثلاثة:

الأول: قلب عمر بالتقوى، وزكي بالرياضة، وطهر عن خبائث الأخلاق، فتنفرج فيه خواطر الخير من خزائن الغيب، يمده الملك بالهدى.

القلب الثاني: قلب مخذول، مشحون بالهوى، مندس بالخبائث، ملوث بالأخلاق الذميمة، فيقوى فيه سلطان الشيطان لاتساع مكانه، ويضعف سلطان الإيمان...

القلب الثالث: قلب يبتدئ فيه خاطر الهوى، فيدعوه إلى الشر، فيلحقه خاطر الإيمان فيدعوه إلى الخير"[(٢)].

وذكر ابن رجب الحنبلي رحمه الله "أن محبة الله سبحانه على درجتين أحديهما فرض لازم، وهي أن يحب الله سبحانه وتعالى محبة توجب له محبة ما فرض عليه، وبغض ما حرمه عليه ومحبة رسوله المبلغ عنه أمره ونهيه وتقديم محبته على النفوس والأهلين والرضا بما بلغه عن الله من الدين... فإن المحبة الواجبة تقتضي فعل الواجبات وترك المحرمات...

الثانية: درجة السابقين المقربين، وهي أن ترتقي المحبة إلى محبة ما يحبه الله من نوافل الطاعات، وكراهة ما يكرهه الله من دقائق المكروهات والرضا بما يقدره ويقضيه مما يألم النفوس من المصيبات وهذا فضل مستحب مندوب إليه"[(٣)].

---

(١) مجموعة الفتاوى ــ ١٣/١.

(٢) مختصر منهاج القاصدين ــ ص١٥٤ بتصرف يسير.

(٣) استنشاق نسيم الأنس من نفحات رياض القدس ــ ص٣٠-٣٥.

وذكر أن العبد إنما يفعل من الطاعات ما يحفظ له قوته ونشاطه، قال "أفضل الصيام أن لا يضعف البدن حتى يعجز عما هو أفضل منه القيام بحقوق الله تعالى، أو حقوق عباده اللازمة، وقال عن حال النبي صلى الله عليه وسلم في فطره وصومه ونومه وقيامه وأكله و منكحه "فاختار لنفسه أن أفضل الأحوال يجمع بين مقامي الشكر والصبر والرضا"[١]، ولذا أنكر ابن رجب على غلاة الصوفية ما عرف عنهم من الإسراف في العبادات، يقول "وكان كثيراً من المتقدمين يحملون على أنفسهم من الأعمال مما يضر بأجسامهم وهو يحسبون أجر ذلك عند الله وهؤلاء قوم صدق وجد واجتهاد... ولكن لا يقتدى بهم"[٢]، ولعل ما صرفهم إلى هذا المنهج في العبادة هو انصرافهم عن العلم الشرعي، وهو ما ذكره ابن رجب، فقال "إن قوماً تركوا العلم واتخذوا محاريب فصلوا وصاموا بغير علم، والله ما عمل أحد بغير علم إلا كان يفسد أكثر مما يصلح"[٣].

وقد حصر الصوفية المقامات والأحوال في أعداد، فوضع السراج مقاماته ووضع الهروي مقاماته، والسهروردي مقاماته والغزالي مقاماته وهذا تحكم ما أنزل الله به من سلطان، ولذا أنكر ابن القيم رحمه الله على الهروي ذلك، يقول "على أن الترتيب الذي يشير إليه كل مرتب للمنازل لا يخلو عن تحكم ودعوى من غير مطابقة، فإن العبد إذا التزم عقد الإسلام ودخل فيه كله فقد التزم لوازمه الظاهرة، والباطنة، ومقاماته وأحواله"[٤].

وقد ذكر ابن القيم اختلاف أهل الطريق في المقامات وتفاوت عددها والاختلاف في مسمياتها مقاماً أو حالاً وترتيبها، ويعلل ابن القيم مسايرة القوم في ألفاظهم "لكن لابد من مخاطبة أهل الزمان باصطلاحهم، إذ لا قوة لهم للتشمير إلى تلقي السلوك عن السلف الأول وكلماتهم وهديهم، ولو برز لهم هديهم وحالهم لأنكروه ولعدوه سلوكاً عامياً وللخاصة آخر... فكل هؤلاء محجوبون عن معرفة مقادير السلف... وتالله ما

---

(١) لطائف المعارف ــ ص١٣٠ وما بعدها.

(٢) السابق ــ ص٢٦٩.

(٣) لطائف المعارف ــ ص١٣٠.

(٤) مدارج السالكين ــ ١٦٦/١.

امتاز عنهم المتأخرون إلا بالتكلف والاشتغال بالأطراف التي كانت همة القوم مراعات أصولها، وضبط قواعدها... فالمتأخرون في شأن والقوم في شأن (قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً) [الطلاق : ٣]"[١].

وقال رحمه الله "أين الأقوال التي إذا مات أنصارها والقائمون بها فهي من جملة الأموات إلى النصوص التي لا تزول إلا إذا زالت الأرض والسموات سبحان الله ماذا حرم المعرضون عن نصوص الوحي واقتباس العلم مشكاته من كنوز الذخائر"[٢].

والناظر في أقوال المستشرقين يجد أن جولد تسيهر وولتر سيتس كانا أقرب إلى الحقيقة في عرض مقامات القوم وأحوالهم، فقد أدرك ستيس أن هذا المنهج في الحياة وطرائق السلوك موجود في كل دين سماوي كان أو وثني واستنتج ذلك من ذلك التشابه الكبير بين سلوك الزهاد والرهبان والمتصوفة، إلا أن جولد تسيهر قد وقف عند قضية أعمق أعرض عنها نكلسون و كاردوفو وتور أندريه وغيرهم من المستشرقين أن ما عليه غلاة الصوفية من سلوكيات كان مغايراً لما كان عليه الصحابة رضوان الله عليهم وهي التطبيق العملي لما ورد في كتاب الله تعالى وسنة نبيه، ولسنا نعرض قول المستشرق المجري على أنه الفيصل في المقال وأنه الدليل على المصداقية، فقد عرف ذلك سلفنا رحمهم الله، ولكن لنعرض ذلك الاختلاف في تناول المستشرقين القضايا وخاصة التصوف ولعل ما حمل نكلسون و كاردوفو هو تلك الرغبة الجامحة لإيجاد أوجه التشابه بين غلاة الصوفية والنصرانية وسلوكيات الزهاد وأحوال الرهبان.

---

[١] السابق ــ ١٦٨/١.

[٢] اجتماع الجيوش الإسلامية ــ ص٣٠.

الفصل السادس
موقف المستشرقين من النظريات الصوفية

المبحث الأول نظرية الحلول والاتحاد عند الحلاج.
المبحث الثاني: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول.
المبحث الثالث: نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي.
المبحث الرابع: نظرية الوحدة المطلقة عند ابن سبعين.
المبحث الخامس: نظرية الإنسان الكامل عند عبدالكريم الجيلي.

المبحث الأول نظرية الحلول والاتحاد عند الحلاج:-
المطلب الأول: الحلول والاتحاد كما عرفه المستشرقون:
١- الحلول والاتحاد في اللغة الإنجليزية:
تقابل كلمة الحلول العربية في اللغة الإنجليزية كلمة (Incarnation) وهي تعني "اتحاد بين الرب والإنسان في شخص المسيح"[١] وتجسيد"وتجسد، تجسيد إله في شكل أرض، تجسد المسيح: إتحاد الألوهية والناسوتية فيه"[٢].
من التعاريف اللغوية السابقة يتبين أن كلمة حلول تعني تجسد كما أنها ترتبط في شرحها بكلمة إتحاد (Union) وتأتي بعبارة دينية (Divineunion) وهي تعني "اتحاد إلهي، اتحاد ديني مقدس"[٣].
٢- الحلول والاتحاد بالمعنى الديني عند الغرب:
في دائرة معارف الأديان: (Incarnation) وفي اللاتينية (incarnation) الوجود في جسد الظهور في جسد لها دلالة ظهرت في الوسط المسيحي لمعضلة ــ مشكلة ــ الاتحاد بين اللاهوت والناسوت في شخص عيسى (عليه السلام) المسيح. إلا أن هذه الدلالة توسعت لتشمل أنواعد عديدة من أشكال الحلول والتي ظهرت في تاريخ الأديان في آراضي شتى وبين أطياف عديدة من البشر، إذ وسع المعنى المتعارف عليه للحلول إلى عمل أو وضعية لتمظهر الجسم المادي (إنسان ــ حيوان ــ نبات ــ ذرة) بالوجود لا مادي كشيء مثل جوهر، روح، نفس، أو وجود إلهي[٤].
وتذكر دائرة معارف الأديان أيضاً معنيين للحلول:
الأول: سقوط الروح (النفس، الجوهر) من عالمها الخاص إلى عالم المادة واتحادها بالجسد المادي يفسر هذا السقوط والاتحاد بالجسم المادي بأنه مقيد وسجين وأن الخلاص إنما يكون بالتطهر والتنقية والتأمل حتى تستطيع هذه الروح الانفلات من ذلك القيد والعودة إلى عالمها الأصلي.

---

[١] Longman Modern English-dic-P.54.

[٢] المورد ــ منير البعلبكي ــ ص٤٥٦.

[٣] السابق ــ ص٢٨٥.

[٤] The Encyclopeadia, of Religion- vol, 7-P.150.

الثاني: ويفترض أن الأجسام إنما تشكلت بالجوهر، والروح، الوجود الإلهي كحدث لغاية هي صيانة وعناية وتقديس لعالم الظواهر، هذا الظهور ظهر وعرف في زعماء التجمعات القبلية الصغيرة، والمؤسسين للديانات وزعماء الثيوقراطية[١]، وتاريخ الديانات شاهد على مساجلات متتالية بين هذين المعنيين[٢].

٣- الحلول والاتحاد الصوفي كما عرفه الغرب:

يقول ماسينيون "الحلول عند المتصوفة، هو اندماج الخالق في المخلوق وهو لفظ مرادف للاتحاد... وقد أعطى بعض الباحثين المسلمين بعض التعاريف الوصفية للحلول بأنه استحواذ شيء على شيء آخر، أو اندماج شيء في آخر، إذ حين يوصف أحدهما بوصف الآخر"[٣].

ويربط جرونباوم بين معنى كلمة (تجسيد النصرانية) والحلول فيقول "عندما لاح للناس أن قلب الإسلام كانت تتهدده فكرة الحلول (Incarnation) ولم يلبث أن قتل ذلك الحالم المفرط الجرأه ــ الحلاج ــ أن حمل الصوفية على توخي أقصى الحرص في تفسير الفناء فقالوا إن الفناء ليس معناه فقدان الجوهر أو هدم الشخصية"[٤].

ويقول نكلسون "هناك ثلاث نظريات في الاتحاد الإلهي حسب مايراه متصوفة المسلمين، برزت بين القرنين الثالث والتاسع الهجري فالاتحاد يعتبر:

أ- اتصالا أو وصالاً، مقصية فكرة اتحاد الروح بالإله.

ب- اتحاد، والتي في نفسها لها معنيان مختلفان: الأول: يمثل مرادفاً للتعريف السابق، الثاني: يشير إلى اتحاد الطبيعة.

ج- أن الاتحاد هو الحلول، إذ روح الإله تسكن في روح الصوفي النقية دون أن تفقد هويتها.

---

[١] الثيوقراطية (Theocratic) دولة خاضعة لحكم رجال الدين ــ حكومة دينية ــ انظر Longman Medern Enghlish dictionary-p.1146

[٢] The Encyclopeadia, of Relogion- vol,7-P.156.

[٣] The Encyclopeadia, of Islam-vol,III-P.570.

[٤] حضارة الإسلام ــ ص١٧٦.

وقد رفض علماء المسلمين أي معنى حلولياً للاتحاد فيما يرونه ــ بشكل خاطئ ــ أنها مكافأة لفكرة التجسيد المسيحية"[١].

٤ -الحلول والاتحاد عند الحلاج:

تناولت شخصية الحلاج من خلال مؤلفاته ووصفت نظريته بأنها الحلول وتارة اتحاد، وأخرى تجسيد، وتارة وحدة شهود، وأخرى وحدة وجود، ولعل السبب أن معنى كلمة حلول، واتحاد العربيتين، تختلف عند ترجمتهما إلى معاني أخرى في لغات مختلفة، إلا أن الحلاج لم يكن بعيداً أبداً عن وصفه بالحلول أو الاتحاد أو التجسيد.

أولاً: وصف الحلاج بالحلول:

يقول جولد تسيهر "الحلاج من أعجب الشخصيات التي ظهرت في تاريخ التصوف الإسلامي فهو لم يقف عند فكرة الفناء في الألوهية لقد علم تلاميذه أن النفس الإنسانية المترقية صعداً إلى أسمى مراتب الكمال الروحي تتقبل النفس الإلهية، في باطنها عن طريق مضي هذه الأخيرة، في النفس الإنسانية..وإذاً فهو ليس فناء فحسب بل تمثل وحلول"[٢].

وبالرغم من أن ماسينيون يرفض وصف الحلاج بالحلولي في كتابه آلام الحلاج فهو يقر بذلك في مؤلفاته السابقة يقول: "لم يكن الحلاج يعتقد رغم إيمانيه بفكرة تعالى الله أن هذه الفكرة في منأى عن الإنسان" ويقول "نظرية الشاهد الآني المستمدة من نظرية الحلول وهي تفضي إلى القول بأن الولي أفضل من النبي"[٣].

أما نكلسون فيذهب إلى وصف حلولية الحلاج بالكلمة الإنجليزية (Pantheism) وتعني وحدة وجود، إلا أنه يضمن مقالاته إشارات إلى أن الحلاج حلولي يقول "بينما كان الصوفية ينكرون عامة هرطقة الاتحاد بالمطلق أو حلول الروح بالإنسان.. إلا أننا نستخلص أن هذا المعتقد كان متضمناً في المقولة الشهرية (أنا الحق)".

---

[١] The Encyclopeadia, of Islam-vol,III-P.570.

[٢] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٣٠-٢٣١.

[٣] مذهب الحلاج ــ ماسينيون ــ ترجمة شعبان بركات ــ ص٢١ ــ مجلة الآداب.

ويقول "في كل الأحوال أن الشكل يعيق القضية، سواء كان من جدله ــ أي الحلاج ــ المتهورة تأليهه لمذهبه الكلامي التأملي أو الحلول الذي وسعه معترفاً ومقراً به"[١].

والذي يظهر أن نكلسون يعتقد أن الحلاج مؤمناً بحلول الإله في كل الأشياء وليس حلولاً بالمعنى النصراني ــ التجسد ــ في شخص واحد هو المسيح، يقول "اهتم المتصوفة الأوائل بصورة خاصة بنظرية الاتحاد الصوفي (الفناء والبقاء) وغالباً ماصطنعوا تعابير يسهل اقترانها (بالحلولية)... ولم يخط الحلاج على ماعتقد الخطوة من الثيوصوفية (أي الاتصال بالله) إلى الحلولية... لقد أصبح التصوف ثيوصوفياً وحتى أنه وقع في خطر التباسه بالحلول"[٢]، إلا أنه يرفض أن الحلاج كان حلولياً بالمعنى النصراني يقول "من المستحيل أن نقول أن الحلاج كان يدين بنظرية في التجسيد (incaratiion)" [٣].

ولكن نكلسون استمر مضطرباً في الحلاج، حيث رفض وصف الحلاج بوحدة الوجود كما رفض وصفه بالحلول والتجسيد يقول "الاتحاد الذي قصده الحلاج والذي جربه بنفسه ليس مذهباً حلولياً (Pantheistic).. إن لفظة الحلول تقابل عقيدة التجسيد المسيحية، ولايبدو لنا أن الحلاج أراد بها هذا المعنى لعقيدته الخاصة"[٤].

أما هانز شيدر فيذهب إلى القول "بينما تمسك الحلاج تمسكاً دقيقاً بفكرة علو الله، مع اليقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول في بعض اللحظات إذا نزل الله في وعي العاشق الموله فيُحلُّ الذات الإلهية المطلقة مؤقتاً مكان الذات الإنسانية الفردية، وقد عني الحلاج بالإفصاح عن هذا اليقين مستخدما كل الوسائل بطريقة مباشرة"[٥].

ويقول جان شوفيلي "لم يخب إحساس الحلاج بحلول الله فيه وهو حضور كاد يستهلك وجوده كما يظهر في شعره"[٦].

---

[١] Encyclopeadia, of Religion and Ethics-vol,6-P.480.

[٢] تاريخ الأدب العباسي ــ ص٢٠٠.

[٣] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٣٩.

[٤] التصوف ــ نكلسون ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٣١٦.

[٥] نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٧٠.

[٦] التصوف والمتصوفة ــ ص٤٣.

ثانياً: وصف الحلاج بالاتحاد:

يقول جولد تسيهر "في نهاية القرن التاسع الميلادي (الثالث عشر) عندما غلب على بغداد الروح السنية المتعصبة تعرض كثير من مشاهير الصوفية للمطاردة والاضطهاد... فإذا اندفع أحد الصوفيين إلى أبعد مجال في نتاج الاتحاد بالذات الإلهية، فمصيره إلى الجلاد، كما حدث للحلاج"[١].

ويقول ماسينيون "إن المتصوف عند الحلاج لاينتهي إلا إلى الاتحاد الإلهي (عين الجمع) الذي يستهلك فيه المتصوف، هو عرس العاشقين الذي ينضم الخالق فيه أخيراً إلى مخلوقه ويحضنه"[٢].

ويقول هنري كوربان "كان الحلاج يعرض مذهبه ويؤكد أن غاية الكائنات جميعاً وليس الصوفي وحدة، هو الاتحاد مع الله، وهو اتحاد يتحقق بالحب ويحتاج الصوفي فيه إلى عمل إلهي تحويلي ينقل الموجود إلى وضعه الأسمى"[٣].

ويقول جان شوفيلي "الشهادة البينة هي إيمان الحلاج واتحاده بالله، مما أدى به إلى التنكيل والتعذيب، وعلاوة على ذلك ألم يكن يسمى بمسيح الإسلام"[٤].

ويرى جان شوفيلي أن الاتحاد الإلهي عند غلاة المتصوفة هو "في الحقيقة تحول وتبدل، ذلك أن النفس الإنسانية ترقى إلى حياة من نوع آخر مختلف تمام الاختلاف... المتصوف يرقى إلى اتحاد محول للوجود ومبدل لأوضاعه"[٥].

ويقول كلود كاهن "من أشكال التصوف شكل يوحي بأن المتصوف حين يتحد بالله يعتبر نفسه وكأنه الإله بالذات، وعلى هذا النحو كان الحلاج في كتابه الشهير (أنا الحق)" [٦].

---

[١] العقيدة والشريعة ــ ص١٥٦.

[٢] آلام الحلاج ــ ص٢٥٥.

[٣] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٠٨.

[٤] التصوف والمتصوفة ــ ص٤٢.

[٥] السابق ــ ص١٢٤.

[٦] تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ ص١٨٤.

ثالثاً: وحدة الشهود عند الحلاج:

يقول ماسينيون "يحتل الحلاج مكانة ممتازة بين القائلين بوحدة الشهود... ووحدة الشهود ليست البصر أو النظرة، وحسب بل هي وجود فعلي هو شهود كلي، شهود الله لذاته في قلب عبده"[1]، ولكن ماسينيون يصرح بأن وحدة الشهود هذه ليست أكثر من حلول واتحاد ووحدة وجود" انتهت الطريقة الحلاجية إلى تراجع[2]، الإدراك إلى باعثه الذي هو العين الخالص وليس الحادث (الله بكل تفرده)، وإذا مااختفى التعدد عند الاستطراد في الرواية، فذلك ليس في وحدة وجود حلولية بل في وحدة شهود، ويدعو الحلاج إلى وجوب أن نتحد مع الشيء في ذاته لا في ذواتنا"[3].

رابعاً: الحلاج والثنائية:

الثنائية هي "كون الطبيعة ذات وحدتين، أو هي كون الشيء الواحد مشتملاً على حدين متقابلين ومتطابقين... ومن معاني الاثنينية كون الشيء مشتملاً على مبدأين مستقلين لاينحل أحدها إلى الآخر كالجسم والروح في فلسفة ديكارت، أو الخير والشر أو النور والظلمة في المانوية"[4].

يقول ولتر ستيس عن الثنائية في الفكر الصوفي عامة "هي وجهة النظر التي ترى أن العلاقة بين الله ــ سبحانه وتعالى ــ والعالم بما في ذلك العلاقة بين الله والذات الفردية، في حالة الاتحاد هي علاقة أخرية خالصة، أو علاقة اختلاف تام فليس ثم هوية"[5].

أقر ماسينيون بثنائية الحلاج حيث صرح بذلك في مقدمته للطواسين وكذلك في كتابه آلام الحلاج يقول ماسينيون "يعتقد الحلاج ان لإدراكنا مرفوعين الامتداد والفهم، ويضيف الحلاج أن الاثنينية في الإدراك تقابلها اثنينية العالم في الواقع فهو منفصل إلى روحي وعالم مادي، وتتمي نظرية الحلاج في الصيهور في نقص الديهور إلى

---

[1] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٤٢٣٧/١٤.

[2] يشرح المترجم هذه الكلمة بقوله "هنا تراجع بالمعنى الفلسفي ــ أي تراجع المتنوعات إلى وحدة عليا" آلام الحلاج ــ ماسينيون ــ هامش ص٣٣.

[3] السابق ــ ص٣٣.

[4] المعجم الفلسفي ــ الدكتور جميل صليبا ــ ٣٨٠/١.

[5] التصوف والفلسفة ــ ص٢٧٠.

اثينية العالم المخلوق... وإنه لمن العجب أن يقوم فيسلوف متـــصوف فيقـــول فـــي أواسط القرن الرابع الهجري باثينية العالم (روحي ومادي) تلك الاثينية التي لاصلة لها البتة بالإسلام الأول"[١].

ويقول نكلسون "إن في نظرية الحلاج إشارة إلى المذهب القائــل بثنائيـــة الطبيعـــة الإلهية: اللاهوت والناسوت"[٢].

خامساً: الحلاج والتجسيد:

ذهب بعض المستشرقين إلى أن حلولية الحلاج كانت قريبة الشبه من عقيدة التجسيد النصرانية (Incarnation)، حتى أنها وصفت بذلك من قبل المسلمين يقول أربـــري "بدت التأملية (الثيوصوفية) طريقة خطيرة تمارس في الإسلام منذ أن دفع الحـــلاج وبسبب تهوره حياته ثمناً لها، ومنذ أن بشر بمذهب الاتحاد بالله وجهت إليه التهمـــة المحرمة (الحلول) (Incarnation) وذلك بسبب سوء فهم لمذهبه.." ثم يعقب آربري "رأينا كيف أن الحلاج وبشكل مفاجأ يجعل من عيسى (عليه السلام) مثال للإنـــسان الكامل والذي تجسد به الله"[٣].

ويعلق ماسينيون على أبيات الحلاج:

سبحان من أظهر ناسوته   سر لاهوته الثاقب

يقول "هذا اللفظان المسيحيان يدلان على طبيعتي المـــسيح الكلمـــة المجـــسدة ــ ألا وهما: طبيعته الإلهية، الخالدة، وطبيعته الإنسانية التي ظهر فيها في التجسد، ويعتقد الحلاج وتتبعه السامية في اعتقاده هذا، أن الله سيظهر في ناسوته في اليوم الآخـــر ليحكم بين الناس"[٤].

ويقول ماسينيون "يرى الحلاج أن الناسوت يعبر عن الطبيعة الإنسانية في الـــروح والجسد.. وكذلك فإن الطبيعة الإلهية لا تستطيع الاتحاد بالمركب الإنساني إلا عـــن طريق الحلول، كحول الروح الإنساني في الجسد الإنساني وهو نوع مـــن التجـــسد

---

[١] مذهب الحلاج ــ ماسينيون ــ ترجمة شعبان بركات ــ ص١٢٧ ــ وانظر آلام الحلاج ــ ص٢٣٥.

[٢] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٣٤.

[٣] Sufism, p.93.

[٤] مذهب الحلاج ــ ص١٢٥.

يطبعه الله فيه، وهذا مما يحمل الحلاج على تسمية الطبيعة الإلهية في هذا الاتصال باسم الروح"[١].

ويقول بلاثيوس "لم يكن في الإسلام شيء شبيه بما في المسيحية من عقيدة التجسد أي "تأنس الله وصيرورته إنساناً"... فأتى صوفي عاش في بغداد في القرن الرابع الهجري وهو الحلاج وخطا هذه الخطوة الجديدة.. وعبارته أنا الحق تتحقق تماماً في المسيح إذ يتحد اللاهوت بالناسوت"[٢].

ويقول فيليب حتى "شط به استغراقه ــ أي الحلاج ــ في الوجد لما وصل إلى حال الاتحاد إلى أن جعل ذاته وذات الله واحدة، لقد ذهب بنفسه مذهب الحلول تشبهاً بما يقول النصارى في عيسى (عليه السلام) كما قال أن الحق"[٣].

إلا أن المستشرق الإنجليزي نكلسون يرفض الرأي يقول "من المستحيل أن نقول أن الحلاج كان يدين بنظرية في التجسيد (Incarnation) [٤]، ويرى أن من وصفه بذلك إنما هو من جنس الاتهام الذي وجه إلى الحلاج بخلاف مادعى إليه الحلاج[٥]. إلا أن أقوال نكلسون تشعر بأنه لايستطيع الخروج بألفاظه عن الحقيقة حتى وإن رفضها في مؤلفاته فيقول "لم يكن الحلاج من القائلين بوحدة الوجود لأنه يقول بالتنزيه والتشبيه... كما أنه يعتبر إبليس أفضل مخلوق دافع عن التنزيه الإلهي في الوقت الذي يعتبر فيه المسيح أكمل صورة من صورة التشبيه"[٦] ويقول في أحد مقالاته "الحقيقة الناصعة التي يصرح بها الحلاج بكل بساطة وإحكام بحيث لايمكن لأحد أن

---

[١] مذهب الحلاج ــ ص١٢٥ ــ وانظر آلام الحلاج ــ ص٣٣٦.

[٢] ابن عربي ــ ص٢٥٧ بتصرف يسير.

[٣] الإسلام منهج حياة ــ ص١٣٥.

[٤] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٣٩ ــ وانظر التصوف ــ نكلسون ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٣١٦.

[٥] انظر Encyclopeadia, of Religion and Ethice, vol,6-p.480. وانظر تاريخ الأدب العباسي ــ نكلسون ــ ص٢٠٩.

[٦] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٣٩.

يخطئها أو أن ينساها وأثرها بالعرض التمثيلي لأخذ الثأر والانتقام للرجل الذي أعلن نفسه إله"[١].

ومن أهم نصوصه الصريحة قوله "الحلاج يفرق بين الطبيعتين الإلهيـــة والبـــشرية وهما لاتتجسدان في نظره في حالة الاتصال الصوفي، بل يمتزج اللاهوت بالناسوت كما يمتزج الخمر بالماء، ولهذا يصيح الصوفي المتأله بقوله(أنا الحق) هذه النغمـــة المسيحية الواضحة في مذهب الحلاج"[٢].

٥- آراء الباحثين الغرب في الحلاج:

جمع بعض المستشرقين أقوال سلفهم في الحلاج ومن ذلك ماذكره كاديه "ثمـــة فـــي الغرب اختلاف كبير في الرأي عن الحلاج، وكانت آراء الكتـــاب المتقـــدمين آراء سطحية، ومن ثم ذهب ميولير (Mueller) ودربلو (D'herbelo) إلى أن الحلاج كان في سريرته نصرانياً، واتهمه ريسكه (Reiske) بالكفر، ووصفه تولـــوك (Tholuck) بأنه شخصية متناقضة الأحـــوال، ورأى كريمـــر (Kremer) أنـــه موحـــد، وقـــال كازانسكي (Kazanski) أنه مريض بالعصاب، وقال براون (Brone) إنه شخـــصية خطيرة بارعة في تدبير المكائد، إلا أن الأبحاث الجديدة أعـــادت لهـــذه الشخـــصية مكانتها مثل مؤلفـــات ماســـينيون، ومقـــالات (P. Marechal) والمؤلـــف الحـــديث للمستشرق أرنالديز (R.Arnaldez)[٣].

وذكرت المستشرقة أناشميل أقـــوال بعـــض المستـــشرقين فيـــه فتقـــول: اعتبـــره البروتستانتي تولوك وجودي، واتهم بعض العلماء الحـــلاج بالهرطقـــة، وآخـــرون اعتبروه مسيحياً متخفياً، وبهذا الرأي قال أوغست مولر، ومال بعض المستشرقين ــ كل حسب المصادر التي وقعت في يده ــ إلى القول بأن الحلاج مختل عـــصبياً أو واحدي، وبحث فون كريمر عن أصل هندي لمقولة الحلاج (أنا الحق) وتبعه ماكس هورتن ويوافقهم بعض الباحثين من الغربيين والمسلمين، ويـــرى مـــاكس شـــرايتز (Maxschreirer) ودنكن ماكدونالد (Duncan. Macdonald) أن الحـــلاج وجـــودي

---

[١] Encyclopeadia, of Religion and Ethics, vol, 6, P.482..

[٢] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ص٨٥.

[٣] انظر موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٤٢٤٤/١٤.

صرف ويناقضهم نكلسون فيري الحلاج مؤمن بوجود إله، أمـا آدم متـز (Adam Metz) فيربط بين هذا المتصوف وبين العقيدة المسيحية، وتذهب المستشرقة شـميل إلى أن الحلاج بالفعل شهيد الإسلام[١].

وإذا كان ماسينيون قد وقف على شخصية الحلاج من خلال مؤلفات الحـلاج ذاتـه ومؤلفات اتباعه فإن براون قد وقف على شهادة ستة كتاب لهم باعهم الطويـل فـي التاريخ اعتمد عليهم في إصداره حكمه على الحلاج في وقت اكتفى ماسينيون برأيه هو من خلال قراءاته لنصوص الحلاج يقول براون "الحق أن ستة كتاب أو سـبعة ممن يوثق بهم ــ وقد استشهد الذهبي بكلماتهم ــ كانوا يعتقدون أنه كافر خبيث، وقد اعتمدنا تمام الاعتماد في بحثنا حول هذا الشخص الغريب علـى أقـدم المـصادر وأوثقها"[٢].

وخرج براون بحكمة على الحلاج أن له اليد الطولى في الدسيسة والمكر، وأنه رجلاً خبيثاً خطيراً وله صلة ورابطة وثيقة بالقرامطة[٣].

في حين وقف ماسينيون على الحلاج نفسه فقط "ليس لأن دراسة حياة الحلاج الغنية الحافلة المستقيمة المتكاملة الصاعدة المعطاءة أمدتني بسر قلبه، بل بالأحرى لأنه هو من سبر قلبي ولايزال"[٤].

---

[١] انظر الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٧٦.

[٢] تاريخ الأدب في إيران ــ ٣٢٥/١ ــ وقد ذكر براون هذه المؤلفات وهي: الفهرست لابن النـديم ــ تـاريخ الطبري ــ تتمة تاريخ القرطبي لعريب بن سعيد القرطبي ــ الصولي ــ العيـون لابـن مـسكويه ــ ابـن الجوزي في رسالته في أقوال الحلاج ــ الذهبي في رسالته بخصوص الحلاج وتاريخه.

[٣] انظر تاريخ الأدب في إيران ــ ٣٢٥/١.

[٤] آلام الحلاج ــ ص٤١.

المطلب الثاني: أصول نظرية الحلاج في الحلول والاتحاد:

١ - الأصل النصراني:

يذهب بعض المستشرقين إلى تأكيد الأصول النصرانية لنظرية الحلول والاتحاد عند الحلاج، وقد انبرى ماسينيون للدفاع عن شخصية الحلاج ونظريته في الحلول والاتحاد منطلقاً من عقيدته النصرانية في الحلول، وقد رسم ماسينيون مقارنات تجعل من الحلاج صورة إسلامية لشخصية المسيح المشبه أو بعبارة أدق تلك الشخصية التي عرفت في الفكر الهيلينستي باسم كريستوس (Chrestos) وفهمها بولس وكنيسته[١].

فعن الاستعداد للبشارة يقول "تذر الحلاج البقاء في مكة عاماً بعد الحج في حرم البيت العتيق، وهو في حالة صوم وصمت دائمين، اقتداء بمريم التي فعلت هذا ــ حسبما يقول القرآن ــ استعداداً لميلاد كلمة الله فيها"[٢]، وعن عقيدة اللاهوت والناسوت النصرانية يقول "كانت عقيدة الحلاج في اللاهوت والناسوت شديدة الصلة بأصولها المسيحية مما حال دون استمرارها في التصوف الإسلامي" خاصة بعد أن فند ماسينيون إمكانية رد حلولية الحلاج إلى أصل يوناني أو هندي، إذ يرى ماسينون أن من الصعب رد الروح عند الحلاج إلى (العقل بالقوة) حسب النظرية اليونانية إذ الروح عند الحلاج هو العقل الفعال"[٣].

وعن صفة التبشير يقول "تبدى الحلاج أمام الشبلي في جامع بغداد تحت قبة الشعراء وكأنه المبشر بالبهاء الإلهي الذي يضفي الإشراق على الوجه والصوت"[٤].

وعن الكرامات يذكر دخول الحلاج بيت نار المجوس في تستر وفتحه للباب بإشارة من كمه، سؤاله عمن يقدر على إطفاء قنديلاً مشتعلاً ليلاً ونهاراً، فقال الديراني: قرأنا في كتابنا إنه لايقدر على إطفائها إلا عيسى ابن مريم (عليه السلام) فأشار إليها الحلاج بكمه فانطفأت "[٥].

---

[١] انظر المسيحية والإسلام والإستشراق ــ محمد فاروق الزين ــ ص٨١.

[٢] المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ــ ضمن شخصيات قلقة ــ ص٦٦.

[٣] مذهب الحلاج ــ ص١٢٦.

[٤] المنحنى الشخصي للحلاج ــ ص٨١.

[٥] انظر آلام الحلاج ــ ص١٣٩.

وعن عقيدة التكفير يقول "أوكد أن الحلاج كان يدري فعلاً أنه منذور ليكون دعامة صوفية وشهيداً روحياً للإسلام، عندما اتجه إلى الحج الذي أراد لاحقاً أن يحل هو نفسه محل أضحيته المنحورة في سبيل العفو السنوي العام للأمة"(١)، ويقول "الأولياء المعذبون مسيحيو الروح الرباني الذي وحدهم مع المسيح في سر الصليب إن تجربة الحلاج برمتها سارت به في الدرب نحو أشد حالات الصلب ألماً"(٢).

وعن عودة المسيح ومحاكمته للناس "يعتقد الحلاج أن الله سيظهر في ناسوته — أي في شكله الإنساني — في اليوم الأخير للحكم بين الناس وتبدو هذه الفكرة من أصل مسيحي"(٣)، إلا أن ماسينيون يقرر أن الحلاج نسب هذا المعتقد لنفسه يقول بعد أن عرض مقارنات بين الحلاج والمسيح "هذه المتشابهات الخارجية لاتعد شيئاً مذكوراً إذا قيست بالتحول الصامت لقلبه بإيمانه المتزايد بتبادل في العشق الأول بين حق الله في عبادتنا المفروضة وبين حق عند الله (للشفاعة) يمنحه الله للناسوت، وقد بلغ في دعائه الأخير عشية عذابه حد الهوية الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة مع الكلمة الخالقة مع المسيح غادياً إلى نسيان آلامه"(٤).

وقد أشار نكلسون إلى مقارنات ماسينيون "يعرض ماسينيون في كتابه آلام الحلاج يعرض مبدؤه روابط بارزة مع المسيحية"(٥)، كما أنه عقدها هو بين الحلاج والمسيح(٦)، وهو يؤكد هذا الأصل "إن في نظرية الحلاج إشارة إلى المذهب القائل بثنائية الطبيعة الإلهية اللاهوت والناسوت، وهما اصطلاحان أخذهما الحلاج عن المسيحين السريان"(٧).

---

(١) انظر السابق — ص٣١.

(٢) انظر السابق — ص٢٨٩.

(٣) مذهب الحلاج — ص١٢٥.

(٤) المنحنى الشخصي للحلاج — ص٩١.

(٥) تاريخ الأدب العباسي — ص٢٠٩.

(٦) التصوف — نكلسون — ضمن تراث الإسلام — ص٣١٦-٣١٧.

(٧) في التصوف الإسلامي وتاريخه — ص١٣٤.

وهذا ماذهب إليه عدد من المستشرقين، فنسبت نظرية الحلاج في الحلول والاتحاد إلى النصرانية في دائرة معارف الأديان[١]، ونسبها إليه آدم ميتز[٢]، وأسين بلاثيوس[٣].

الأصل الهندي:

يذهب فون كريمر وأغلب المستشرقين المتأخرين إلى تأصيل الأثر الهندي في التصوف في العالم الإسلامي، كما يرجح فون كريمر أصول الحلاج في الحلول والاتحاد إلى هذا الأصل[٤]. وقد نسب نكلسون هذا الرأي إليه[٥].

وكذلك المستشرق ماكس هورتن حيث نشر في مجلة الجمعية الشرقية الألمانية تحت عنوان "محض فيلولوجي لمحاولات ترجمة نصوص صوفية للحلاج" مقالاً نقد فيه نتائج أبحاث ماسينيون، واعتبر اللاكونية، وتعاليم المايا المكونات الأساسية لأفكار الحلاج واعتبر الحلاج نفسه مفكراً من الطراز البرهماني[٦].

الأصل الغنوصي:

عقد آدم متز بين الحلاج وبين الغنوصيين مقارنات لتأكيد الأصل الغنوصي وإن كان يذهب إلى وجود بعض الآثار النصرانية، يقول: وجدنا من يقول بأن الله ظهر قبل إيجاده الخلق أولاً في صورة إنسان، وهذا يشبه الإنسان القديم المسمى عند اليونان (Proon anthropos) في مذهب الغنوصيين، كما نستطيع أن نجد صلة النسب بين ماذهب إليه الحلاج وبين مذهب الغنوصيين في التفاصيل، فمثلاً يقول باسيليدس (Basilides des Irenaeus) إن الأب تصدر عنه الكلمة (Logos) ثم الحكمة ثم القدرة ثم العلم، وكذلك نجد الحلاج يتكلم في طاسين المشيئة عند أربع دقائق الأولى

---

[١] Encyclopeadia, of Religion, vol, 6- p.314.

[٢] الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ــ ٤١/٢.

[٣] ابن عربي ــ ٢٥٧.

[٤] انظر الحضارة الإسلامية ــ فون كريمر ــ ص١١٨ ومابعدها.

[٥] انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٢٩ ــ وانظر تاريخ الأدب العباسي ــ نكلسون ــ هامش ص٢٠٩.

[٦] الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ــ رودي بارت ــ ص٤٧ ــ وانظر مقدمة الدكتور أبوالعلاء عفيفي ــ كتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون.

مشيئته، الثانية حكمته، الثالثة قدرته، الرابعة معلوماته وأزليته، كما أنه لما كبست داره وجد فيها دفاتر كثيرة مكتوبة على ورق صيني وبعضها مكتوب بماء الذهب ومبطنة بالديباج والحرير... وكانت هذه من عادات الغنوصيين في العناية بكتبهم[١].
ويذهب كارل بكر إلى هذا الرأي أيضاً بقوله "الحلاج كان غنوصياً، وهي التي انتهت به أن حكم عليه بالقتل"[٢].

الأصول المتعددة:

ذكر ماسينيون نماذج من الثقافة المختلطة في عصر الحلاج، وأن الحلاج تأثر بها وأخذ عنها ومنها: الميول العقلية الهيلينستية العتيقة، الفكر الغنوصي الهرمسي، منهج الزنادقة الروحانية، كما أخذ الحلاج بمعطيات أرسطو، وأخذ بمبدأ أفلاطون في المسألة الهندسية ثم يقول "سمحت هذه المصادر للحلاج أن يعلن وجود هو خارج حيز وزمان الجوهر الروحاني حيث تصبح النفس لا مادية، في اتحاد منزه مميز هو اتحاد الكثرة"[٣].

ويأخذ بهذا الرأي كاردوفو يقول "يظهر أنه كان ذا نفس محبة للإطلاع متقبلة.. ولانعرف المذهب الذي كان يدعو إليه الحلاج بوضوح"[٤].

أما المستشرقة أنا شميل فإنها ترى أن السبب في اعتقاد الباحثين بالأصل النصراني لنظرية الحلول عند الحلاج إنما سببه "استخدام المصطلحات المسيحية (اللاهوت، الناسوت) لكن نظريات الحلاج أعقد من أن يمكن إرجاعها لهذه التأثيرات أو تلك فهي تعكس على العكس من ذلك تفرد عالم الحلاج الفكري بحيث يصبح من غير المجدي إرجاعها إلى مصدر ما"[٥].

المطلب الثالث: مقولة (أنا الحق) وعقيدة (الهوهو):

---

[١] انظر الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ــ ٤١/٢.

[٢] تراث الأوائل في الشرق والغرب ــ ضمن التراث اليوناني ــ ص٩.

[٣] انظر آلام الحلاج ــ ص١٩٢-١٩٣.

[٤] الغزالي ــ كاردوفور ــ ص١٧٧.

[٥] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٨٥.

تناول ماسينون هذه المقولة في كل مؤلفاته عن الحلاج وقد استطاع أن يزيل ذلك الالتباس، والتنافر بين أقوال الحلاج التي تارة تصرح بالتنزيه وأخرى تدعو بالحلول والاتحاد، كما تمكن نكلسون أن يقف على هذه الإشكالية ليحل رموزها، ليظهر الحلاج واعياً داعياً لمذهب آمن به وضمنه كل أقواله التي ظن البعض أنها شطحات صوفي في لحظة اصطلام وسكر عابرة.

يقول ماسينيون في شرح هذه العقيدة: كان الله قبل علمه بالخلق يتحدث إلى نفسه في وحدته... وهو يتأمل روعة ماهيته وتأمله هو الحب والحب في ماهيته هو ماهيه الماهية، وهو فوق كل تشكل بأشكال الصفات. وهكذا يحب الله ذاته في انفراده ويتجلى في الحب. عن هذا التجلي الأول للحب في المطلق الإلهي ظهرت صفاته وأسماؤه ولهذا أراد الله حينئذ أن يتأمل ذاته في حبه فتأمل في الأزل وأخرج من العدم صورة لذاته فيها كل صفاته وكل أسمائه ألا وهي صورة أدم (عليه السلام)... ولما كان الله يتجلى بهذه الصورة، فقد أصبح هذا الشخص المخلوق (هو هو) وأودع الحلاج هذه النظرية في أبياته:

سبحان من أظهر ناسوته ... سر لاهوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهراً ... في صورة الآكل الشارب[1]

هذا (الهو هو) هو ناسوت الله بأجمعه وعليه فهناك طبيعتان في الله هما اللاهوت والناسوت. واتحاد الله بالمركب الإنساني إنما يكون عن طريق هذه الطبيعة الإلهية وهي التي يسمها الحلاج باسم الروح[2].

وعليه فإن وحدة الشهود تحتفظ للحقيقة بمعنى الوضوح المطلق للأشياء، يتفهمها الصوفي بروحه، وهي تؤدي إلى الحق، ولكنها ليست في ذاتها هي الحق[3].

ثم تناول ماسينيون هذه الروح المتوسطة بين المطلق وبين الصوفي فذهب إلى أن هذه الروح الناطقة عند الحلاج ليست هي العقل بالقوة، بل هي العقل الفعال وهي

---

[1] ديون الحلاج ــ ص٢٦.

[2] انظر مذهب الحلاج ــ ص١٢٥.

[3] انظر موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٤٠٩٨/١٣.

عبارة عن شخص إلهي يتحدث إليه، وأن مؤلفات الحلاج الشعرية ماهي إلا أحاديث متواصلة لروحه مع هذا الروح الإلهي حول حبها المشترك وعـن حلـول الـروح الإلهي في الروح الإنساني الموازيين لاتحاد اللاهوت والناسوت[١].

أنت بين الشغاف والقلـب تجـري	مثل جري الـدموع مـن أجفـان
وتحل الـضمير جـوف فـؤادي	كحلـول الأرواح فـي الأبـدان
ليس من سـاكن تحـرك إلا أنـت	حركتـه وخفـي المكـان[٢]

وأيضاً:

أنا من أهـوى ومـن أهـوى أنـا	نحـن روحـان حللنـا بـدنا
فـإذا أبـصرتني أبـصرته	وإذا أبـصرته أبـصرتنا[٣]

وأيضاً:

مزجت روحك فـي روحـي كمـا	تمـزج الخمـرة بالمـاء الـزلال
فإذا مسك شـيء مـسـني	فإذا أنت أنا فـي كـل حـال[٤]

ويذهب ماسينيون إلى أن الحب هنا هو الحب المثلي بـين الـصوفي وبـين تلـك الروح[٥]، كما يربط الحب العذري بالمفهوم الفلسفي للحب الأفلاطوني، وأنه ظهـر في زمن الحلاج اعتقاد إمكانية تحويل الحب المثلي إلى حب إلهي، حيـث يـستطيع الصوفي العاشق ومن خلال تأمل وجه المعشوق ــ المثلي ــ القبض على الحضرة الإلهية تلك الحضرة التي رآها الشبلي حين قال الحلاج له (أنا لحق) كمـا أظهـر الحلاج هذه الحضرة بجسارة في مجلس البغداديين، مجالس السفور والغناء[٦].

---

(١) انظر مذهب الحلاج ــ ص١٢٦.

(٢) ديون الحلاج ــ ص٦٤.

(٣) ديون الحلاج ــ ص٦٢.

(٤) السابق ــ ص٥٨.

(٥) انظر تفصيل ماسينيون هذه الفكرة بشكل سافر ــ آلام الحلاج ــ ص٤٨٩.

(٦) السابق ــ ص٢٥٩.

والحلاج عند ماسينيون هو أول من عرض على أرضية روحانية أن العشق مرتبط في عين الحق بالهوية والأنية الربانيتين، أي في حقيقة الوجود والصورة الكاملة[١]، في وقت جعل الفلاسفة المسلمون من الحب قوة خلاقة على طريقة أوائل الفلاسفة الهيلينستيين[٢].

وكما أعلن الحلاج هذه الإمكانية وهي اتحاد روح الصوفي بهذه الروح الناطقة فقد جعل من نفسه متحداً بها يقول ماسينيون "يمكن أن نستنتج أن مقولة أنا الحق حتى وإن لم تكن موجودة في أعمال الحلاج، فقد أعلنها على لسانه وفي توافق مع مذهبه إذ يشير مؤكداً في طواسينه فيما يخص شجرة شوك النار التي قال الله فيها لموسى (على السلام) [أنا ربك] "ومثلي مثل تلك الشجرة: فهذا كلامه[٣]،[٤].

وقال ماسينيون "الحلاج من دون شك هو أول من تجرأ به... عند الحلاج لم يمثل الحق الله إلا في الحالة التي يكون فيها قابلاً للتصور عندنا أي ممكناً بأمره (مبدأ الاتحاد) [٥].

ويذهب نكلسون إلى نفس الأسلوب الذي نهجه ماسينيون فقرر أن "أنا الحق لم تكن صرخة جذب ولا شطح، وإنما عبارة لخص فيها نظرية كاملة في الإلهيات منصبغة بصبغة صوفية وهي في جميعها وجوهرها من وضع الحلاج نفسه"[٦].

ويصف نكلسون هذه النظرية بأن الله أحب ذاته قبل الخلق في وحدته المطلقة وتجلى لنفسه في نفسه، وأنه أراد أن يرى ذلك الحب بعيداً عن الغيرية والثنوية في صورة ظاهرة، فأخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه فكانت هذه الصورة الإلهية آدم الذي تجلى الحق فيه وبه[٧].

---

[١] انظر آلام الحلاج ــ ص٢٣٢.

[٢] انظر السابق ــ ص٣٥.

[٣] انظر الطواسين ــ ص١٢٥.

[٤] انظر آلام الحلاج ــ ص١٤١.

[٥] السابق ــ ص٢١٠.

[٦] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٣٣.

[٧] انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٨٥.

وعليه فنكلسون يقر "أن الحلاج الذي قال عن نفسه أنا الحق يقرر في صراحة، تنزيه الحق عن صفات المحدثات، ويقول بوجوب التمييز بين الخالق والمخلوق"[١].

وأدرك نكلسون أن الحلاج يشير إلى ثلاثة أشياء وهي وجود مطلق منزه عن كل اسم وصفة، وصورة هذا الوجود متمثلة في آدم أو "هو هو" عند الحلاج أو العقل الفعال عند الفلاسفة والثالث المتصوف العاشق المحب لهذه الصورة الراغب في الاتحاد بها وهي الحق يقول "يرى الحلاج أن الله ــ الذي هو الحب الحقيقي ــ خلق الإنسان على صورته، وأن مخلوق الله هذا يعاني عن طريق حبه له، وتعلقه به، تبدلات روحانية إلى أن يجد صورة الله في ذاته، ولهذا يصل المخلوق إلى الاتحاد بالإرادة والطبيعة الإلهية"[٢]، وأن هذه الصورة أخذها الحلاج عن العبارة القديمة المأثورة عن اليهودية والنصرانية، وهي أن الله خلق آدم على صورته أساساً لنظريته في خلق العالم، ولنظرية مكملة لها في تأليه الإنسان[٣]، وعليه فإن المتصوف يستطيع أن يتحد مع هذه الصورة وبقدر مايكون عنصر الألوهية في طبيعته بقدر مايكون حراً، ليتحد مرة أخرى مع مصدره[٤]، إلا أن نكلسون يعود ليعلن أن "هذه النظرية بهذا الإعلان الصريح، وبهذه الطريقة ليست حلاجية ولكن الحلاج استحضر نفس الفكرة في نموذج رمزي خاص به"[٥].

وهذا التشكك ظهر عند أربري يقول "ليس من المؤكد معرفة من أدخل المبدأ العقلاني ــ نظرية الكلمة[٦] ــ في الإسلام، والتي كانت وسيلة للنظرية التي تقول أن نائب الله والذي يتحكم في عالم المادة هو الحقيقة المحمدية.. وأن جزء من هذه النظرية كانت جزءاً من تعاليم الغزالي السرية والتي تضمنتها أحد مؤلفاته ــ مشكاة

---

(١) السابق ــ ص١١٨.

(٢) التصوف ــ نكلسون ــ ضمن تراث الإسلام ــ ص٣١٦.

(٣) انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ١٣٣.

(٤) Encyclopeadia, of Religion and Ethics-vol,6-p48.

(٥) السابق ــ نفس الصفحة.

(٦) نظرية الكلمة عند النصارى هي عقيدة التوسط بين المخلوقين وبين المطلق وهي عند النصارى متمثلة في عيسى ــ وعند الفلاسفة العقل الفعال وهي عند الحلاج نظرية (الهو هو) انظر مذهب الحلاج ــ ماسينيون ــ ص١٢٦.

الأنوار ــ وكما هو العديد من الأفكار الصوفية الغالية ترجع هذه الفكرة إلي تقليد سري شفوي تناقله علمائها منذ القرن الثالث الهجري، وقد نبحث هذه الفكرة في حل مشكلة علو الله ووحدة الوجود، وأنه أصبح من الممكن لمن ظفر بمعرفة الله أن يتحد بالحقيقة المحمدية التي صممت من قبل الخالق من الأزل لتكون صورته التي تدل البشرية عليه[١].

أسباب قتل الحلاج:

آثار العديد من الباحثين العرب والمسلمين والمستشرقين قديماً وحديثاً جدلاً واسعاً عن أسباب قتل الحلاج، وهل السبب في ذلك بسبب مقولته (أنا الحق) أم أن هناك ملابسات أخرى عديدة دعت الفقهاء والقضاة المسلمين يحكمون بوجوب قتله، والناظر في بحوث المستشرقين يجد أن السبب الرئيسي الذي قتل من أجله الحلاج هو إسقاطه التكاليف وانضمامه تحت لواء القرامطة ودعوته إلى هدم الكعبة، وقد اعترف بذلك أكبر المدافعين عنه وهو المستشرق الفرنسي الصوفي النصراني ماسينيون.

فقد ذكر ماسينيون جملة من الأحداث فعلها الحلاج ودعا لها، ضمنها ماسينيون أغلب مؤلفاته ومنها، اتهامه من قبل المتصوفة بالسحر والاتصال بالجن[٢]. ذهابه إلى الهند وبقائه هناك للدعوة، ثم عودته واستمرار مكاتبه أهل الهند والصين وتركستان بألقاب منها (المغيث)، (المقيت)، (المميز)، وكانت دعوته تلقين الناس الشوق الغريب إلى الله والشوق أن يكون معشوقاً.

وقد كان الحلاج يفكر في الإنسانية كلها[٣]بعد عودته من حجه الثالث فاقتنى داراً ببغداد وأقام في بيته كعبة مصغرة[٤]، ادعى لنفسه حق إصدار قواعد العبادة، ثم

---

[١] Sufism, p.95.

[٢] المنحنى الشخصي لحياة الحلاج ــ ضمن شخصيات قلقة ــ ص٦٩.

[٣] انظر آلام الحلاج ــ ص٥٦ ــ والمنحنى الشخصي لحياة الحلاج ــ ص٦٩.

[٤] انظر آلام الحلاج ــ ص٢٥٧ و٧٦ ــ والمنحنى الشخصي لحياة الحلاج ــ ص٦٩.

ادعى حق الأمر مثل الإله ــ الربوبية التي لا تكون إلا لله ــ والتــي لــم يوكلهــا سبحانه حتى للأنبياء[١].

ويؤكد ماسينيون اتصال الحلاج بالقرامطة يقول "كان للحلاج اتصالات مع الحسينيين من بني أخيضر، منذ تحالفهم مع القرامطة، كما أن أدعية ومواعظ الحلاج في بغداد الغربية، كانت تتضمن مصطلحات قرمطية"[٢]، ويقول "في الكتاب الذي بعــث بــه الحلاج إلى شاكر بن أحمد كتب يقول له بأن يهدم الكعبة هي ومعبد بدنه، ويبنيهمــا بالحكمة (الميلاد الثالث) حتى تسجد أي الكعبة مع الساجدين وتركع مع الــراكعين، في الوقت الذي تهيأ فيه الثوار القرامطة لذبح أهل مكة وتدمير الكعبة"[٣].

ويقول "أتهم الحلاج بالتجديف، وإدعاء الحلول وحرصه على أن يجعــل للــشعائر مدلولاً باطنياً (الطواف بالقلب حول الكعبة).. واقع الأمر أن الحلاج في الــسنوات الأخيرة من عمره قد جلب على نفسه فيما يظهر العذاب والهلاك"[٤].

وقد ذكر نكلسون هذه الاتهامات التي وجهت للحلاج فذكر:

١- علاقته السرية مع القرامطة.

٢- وجود أدلة متفرقة من رسائل وكتب كتبها يدعى فيها الألوهية.

٣- إيمان إتباعه باتحاده بالذات الإلهية.

وقد أضاف القضاة اتهاماً رابعاً وهو اعتقاده أن الحج إلى مكة ليس من الفروض في الدين وأنها من الأعمال التي يمكن إسقاطها، وهذه هي بحق من وضع الحلاج[٥].

وفي مؤلف آخر يقول "دعواه (أنا الحق) لم تكن سوى واحدة من تهم أربع قدم مــن أجلها إلى المحاكمة، وربما لم تكن نهايته إلى القتل لو كانت التهمة قاصرة على هذه الدعوى"[٦].

---

[١] آلام الحلاج ــ ص٢٥٤.

[٢] السابق ــ ص١٣١.

[٣] الإنسان الكامل ــ لويس ماسينيون ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص١٢٤ وبعدها.

[٤] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٤٢٣٧/١٤.

[٥] Encyclopeadia, of Religion and Ethics, vol,6, p. 481.

[٦] في التصوف الاسلامي وتاريخه- ص ١٣١.

ومع أن نكلسون ينكر وجود الدليل على أن الحلاج، كان قرمطياً إلا أنه قرر أن من السهولة أن يوصف الحلاج بذلك، ويذهب إلى أن الحلاج قدم كقرمطي بشكل مقبول منذ أن لقب نفسه بالنور المشع، وأكثر من ذلك دليلاً ماحدث في الربـــع الأول مـــن القرن العاشر الميلادي حين قام القرامطة بنشر الرعب في المنطقة(١).

أما بقية المستشرقين فإن أغلبهم متأرجح بين إعلان ولاية الحلاج وأنه ذهب ضحية لتعسف القضاء حين أعلن حبه وعشقه بطريقة عجز الآخرون عن فهمها ومن هؤلاء ماسينيون ففي آخر مؤلفه آلام الحلاج إذ يضرب ماسينيون بعـــرض الحـــائط كـــل الاتهامات والنصوص التي جمعها بنفسه والتي أدانت الحلاج بعلاقاته المـــشبوهة(٢)، وقد تبعه أغلب المستشرقين الفرنسيين أمثال هنري كوربان(٣)، وجان شـــوفيلي(٤)، وتلميذة ماسينيون، المستشرقة الألمانية أنا شميل(٥)، ومنهم من ذهب إلى أن الحلاج كانت له علاقات بالإسماعيلية(٦). والبعض الآخر يذهب إلى أن وقوع هذا العقـــاب عليه بسبب نشره أسرار الطريقة الصوفية مثـــل سبنـــسر ترمنجهـــام(٧)، وكـــذلك المستشرق الأمريكي مارتن لنجر الذي جعل من الحلاج فخاً تسبب في سقوط العديد من غلاة المتصوفة الذين تلوه، وأن الأمر كان أكثر هدوءاً مـــع مـــن ســـبقه مـــن المتصوفة الذين عرفوا بأقوال أكثر خطورة كشطحات أبي يزيد البسامي (سبحاني ما أعظم شأني) (٨).

---

(١) Encyclopeadia, of Religion and Ethics, vol,6, P481.

(٢) انظر آلام الحلاج ــ ص٤٢١.

(٣) انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٠٨ ــ وانظر السهروردي المقتـــول ــ ضـــمن شخـــصيات قلقـــة ــ ص١٣١.

(٤) انظر التصوف والمتصوفة ــ ص٤٥.

(٥) انظر الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٨٦.

(٦) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ــ كلود كاهن ــ ص١٨٤.

(٧) الفرق الصوفية في الإسلام ــ ص٢٤٦.

(٨) What is Sufism, P.109.

تعقيب ورد:

أولاً: الحلول والاتحاد عند الحلاج:

أولاً: نبذة عن الحلاج[1]:

هو أبو المغيث الحسين بن منصور بن محمي، الحلاج الفارسي البيضاوي أحد كبار غلاة الصوفية، في أواخر القرن الثالث الهجري، سمي بالحلاج لأنه كان يكتسب بحلج الصوف، ولد حوالي سنة (٢٤٤هـ) بالبيضاء إحدى بلاد فارس، وكان جده مجوسياً اسمه محمي، نشأ بواسط، والعراق، وصحب شيوخ التصوف في عصره كسهل التستري، وأبي عمرو المكي، والجنيد وأبا الحسين النوري إلا أنه انفصل عنهم وسافر إلى خراسان، وماوراء النهر ودخل إلى سجستان، كما خرج إلى الهند وماصين، يدعو الناس إلى فكره، وصنف لهم كتباً ولما رجع كانوا يكاتبونه بالمغيث من الهند، والمقيت من ماصين وتركستان، ومن خراسان بالمميز. وقد اتهمه العديد من الشيوخ بالسحر، فذكر أبو عبدالرحمن السلمي أن الحلاج في بعض أسفاره قصد الهند، ولما سئل عن ذلك قال "أتعلم السحر أدعو به الخلق إلى الله عز وجل"[2].

كان في بداية حاله يظهر الزهد والتصوف والكرامات، حتى افتتن الناس به واعتقدوا فيه الحلول، وكان في سنة (٢٩٩هـ) ادعى للناس أنه إله وأنه يقول بحلول اللاهوت في الأشراف من الناس، ودعا أن الحج ليس فرضاً. اختلف فيه المتكلمون والفقهاء وأهل التصوف، فأما المتكلمون فأكثرهم على تكفيره، وغالب شيوخ الصوفية المحققين برؤوا منه مثل عمر بن عثمان المكي والجنيد والشبلي، وقبله جماعة، منهم أبو العباس بن عطاء وأبو عبدالله بن خفيف.

وفي سنة (٣٠٩هـ) وبأمر من المقتدر العباسي ضرب ألف سوط ثم قطعت أطرافه وحز رأسه، وأحرقت جثته ثم ألقى رمادها في دجلة.

---

[1] انظر ترجمته في: طبقات الصوفية ــ السلمي ــ ص٣٠٧-٣١١ ــ تاريخ بغداد ــ البغدادي ــ ١٢٢/٨ ــ الفهرست ــ ابن النديم ــ ٢٦٩-٢٧٢ ــ ابن خلكان ــ ص٢٦٠/١ ــ سير أعلام النبلاء ــ ٥١٣/٢٩ ــ مجموعة الفتاوى ــ ابن تيمية ــ ٢٩٠/٢-٢٩٢ ــ انظر الفرق بين الفرق ــ البغدادي ــ ١٨٣-١٨٥.

[2] انظر طبقات الصوفية ــ ص٣٠٩ ــ وانظر الصوفية والزهاد من تاريخ بغداد ــ ص١٤٧.

وقد ترك عدداً من المؤلفات ذكرها ابن النديم[١] وأبرزها الطواسين مكتوب باللغة العربية في نثر مجموع، كما نشر ماسينيون (الديوان)، وجمع المستشرق ماسينيون وبول كراوس كتاب أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج.

ثانياً:الحلول والاتحاد في اللغة والاصطلاح الصوفي:

١- الحلول والاتحاد في اللغة:

الحلول لغة: "حلَّ بالمكان يحلُّ حلولاً ومحلاً وحلاً، وذلك نزول القوم بمحلة وهو نقيض الارتحال... وحله واحتل به واحتله نزل به.. الحَلُّ والحلول والنزول"[٢].

الاتحاد لغة: قال الجرجاني "هو تصيير الذاتين واحدة، ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعداً... وقيل الاتحاد امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئاً واحداً"[٣].

٢- الحلول والاتحاد في الاصطلاح الصوفي: أ- قال الجرجاني "الحلول الجواري عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر، كحلول الماء في الكوز، والحلول السرياني عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري: حالاً، والمسري فيه محلاً"[٤].

وفي الموسوعة الصوفية معنيان للحلول "المخالف من المتصوفة قالوا مثل النصارى لقد حل الباري تعالى في عيسى عليه السلام، وقالوا لايمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين... والحلول بدأ جزئياً ثم تطور إلى الاتحاد المطلق الذي أسموه وحدة الوجود... والحلولية فرقة من المتصوفة المبطلة، زعموا أن الحق اصطفى أجساماً حلّ فيها بمعاني الربوبية وأزال عنها معاني البشرية فمنهم من قال بالحلول النوراني، ومنهم من قال بالحلول على الدوام، ومنهم من قال بالحلول وقتاً دون وقت"[٥].

---

[١] انظر الفهرس ــ ص٢٧١.

[٢] لسان العرب ــ ١٦٣/١١ ــ وانظر القاموس المحيط ــ ٣٧٠/٣ ــ وانظر مختار الصحاح ــ ٦٣/١.

[٣] التعريفات ــ ص٢٢.

[٤] السابق ــ ص١٢٥.

[٥] الموسوعة الصوفية ــ ص٩٢٣-٩٢٤.

قال شيخ الإسلام "الحلول الخاص هو قول النسطورية من النصارى ونحوهم ممن يقول إن اللاهوت حل في الناسوت وتدرع به كحلول الماء في الإناء... وهذا قول من وافق النصارى من غالبية هذه الأمة كغالية الرافضة وغالية النساك الذين يقولون بالحلول في الأولياء، ومن يعتقدون فيه الولاية، أو في بعضهم كالحلاج"[١].

قال ابن عربي "تصيير الذاتين واحدة، ولايكون إلا في العدد وهو حال"[٢].

ب- الاتحاد قال الجرجاني "الاتحاد هو شهود الوجود الحق الواحد المطلق، الذي الكل موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً بـه، معدوماً بنفسه، لامن حيث إن له وجوداً خاصاً اتحد به، فإنه محال"[٣].

وفي المعجم الفلسفي "الاتحاد في الأصل هو صيرورة الشيئين المختلفين شيئاً واحداً، وله عدة درجات: أدنى درجة الاشتراك البسيط في أمور عرضية، وأعلاها درجة الاتحاد الصوفي"[٤].

وفي الموسوعة الصوفية "تصيير ذاتين واحدة، وهو حال الصوفي الواصل"[٥].

قال شيخ الإسلام "الاتحاد الخاص هو قول يعقوبية النصارى وهم أخبث قولا يقولون إن اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء، وهو قول من وافق هؤلاء من غالبية المنتسبين إلى الإسلام"[٦].

٣- أصول الحلول والاتحاد عند الحلاج:

يرجح البيروني أصل الحلول الذي تقول به غلاة الصوفية إلى مقولات الهند، فقد ربط بين مقولات الهند في التناسخ وبين مقولة الغلاة من المتصوفة في حلول الإله في الأشياء فقال "الأرواح وترددها بالتناسخ في العالم... وإلى هذا المعنى ذهب من الصوفية فمنهم من يجيز (حلول الحق) في جميع العالم والحيوان والشجر

---

[١] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٢٩/٤ ــ وانظر مجموعة الفتاوى ــ ١٠٧/٢.

[٢] رسائل ابن عربي ــ ٤١٨/٢.

[٣] التعريفات ــ ص٢٢.

[٤] المعجم الفلسفي ــ دكتور جميل صليبا ــ ٣٤/١.

[٥] الموسوعة الصوفية ــ ص٧٦٨.

[٦] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٢٩/٤ ــ وانظر مجموعة الفتاوى ــ ١٠٧/٢.

والجماد يعبر عن ذلك بالظهور الكلي، وإذا أجازوا ذلك فيه لم يكن لحلـــول الأرواح بالتردد عندهم خطر"[١].

وقال عن ترقي روح الصوفي واتحادها بروح قديمة، وكيفية الخلاص مـــن الـــدنيا، وصفة الطريقة المؤدي إليه عند الهند" وإلى مثل هذا أشارت الصوفية في العـــارف إذا وصل إلى مقام المعرفة فإنهم يزعمون أنه يحصل له روحان، قديمـــة لايجـــري عليها تغيير واختلاف بها يعلم الغيب ويفعل المعجـــز، وأخـــرى بـــشرية للتغييـــر والتكوين ولايبعد عن مثله أقاويل النصارى"[٢].

وأرجع شيخ الإسلام ابن تيمية الحلول عند غلاة الصوفية إلى الأصل النصراني حين قالوا: "تجسم كلمة الله الخالقة بإنسان مخلـــوق وولادتهمـــا معـــاً، أي الكلمـــة مـــع الناسوت"[٣].

قال "ومن قال من ضلال المسلمين أن الرب يتحد أو يحل في الأنبياء والأولياء وإن هذا من السر الذي لايباح به فقوله من جنس قول النصارى في المسيح، وهذا كثيـــر من كلام كثير من المشايخ والمدعين للمعرفة، والتحقيق والتوحيد فيجعلون توحيـــد العارفين أن يصير الموحِّد هو الموحَّد"[٤].

ويذهب ابن خلدون إلى أن المتصوفة الحلولية قالوا بأن الباري متحـــد بالمخلوقـــات بمعنى الحلول وهو الاتحاد والامتزاج والاختلاط، وأن هذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام، إلا أن ابن خلدون يجعل تأثر المتـــصوفة بالرافضة والإسماعيلية هو الأساس، يقول "كـــان ســـلفهم مخـــالطين للإســـماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضاً بالحلول وإلهية الأئمة، مذهباً لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم"[٥].

---

[١] تحقيق ما للهند من مقولة ــ ص٤٤.

[٢] السابق ــ ص٥٢-٥٣ ــ وانظر إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان ــ ابن القيم ــ ٧٠٢/٢.

[٣] الجواب الصحيح ــ ١٦٠/٢.

[٤] الجواب الصحيح ــ ١٩٩/٣ ــ وانظر مجموعة الرسائل ــ ٢٩/٤ ــ وانظر مجموعة الفتاوى ــ ٢٩٠/٢.

[٥] المقدمة ــ ص٤٦٥-٤٦٨.

ثالثاً: الحلاج داعية الحلول والاتحاد:

١- أقوال الحلاج:

كان الحلاج صاحب نظرية استولت على قلبه وفكره، وملكت عليه زمام نفسه إلـــى آخر لحظة من حياته، وليس في وسع الباحثة أن تصف الحلاج من خلال أشـــعاره وأقواله أنه صوفي بلغ به الوجد والذوق حتى فني عن ذاته وعن العالم فشطح بتلك الأقوال، لقد صرّحت أشعار الحلاج ونثره وأراجيزه وأقواله وخطبه بـــين النـــاس بحلول الإله به وامتزاجه به.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن أقوال الحلاج المنكرة "أما كونه كان يتكلم بهذا عند الاصطلام فليس لذلك بل كان يصنف الكتب ويقوله وهو حاضر ويقظان"(١).

وقد رسم الحلاج هذه النظرية على أساس يهودي بحت إثر ماظهر في الأسر البابلي لليهود حيث ورد في أقوال حزقيال أن المجد الإلهي تشخص فـــي بـــشر وأن هـــذه الفكرة أصبحت الجزء الرئيسي للتصوف اليهودي كما أصبح آدم قدمون الشخـــصية الرئيسية في الكتابات القبالية وماتلى ذلك من كتابات دانيال عن هذا البـــشر الـــذي تشخص به الإله. وأن الرب قد خلقه على صورته وأعطاه صفاته، والضمير الغائب هنا عائد إلى الرب تعالى وتقدس، وماورد في رسائل بولص عن حلول آدم القـــديم في عيسى عليه السلام(٢).

هذه الأفكار ظهرت ونمت في أرض بابل بين أطياف البشر المغلوبة على أمرهـــا، والتي تمثل الطبقة المغمورة في المجتمع ولايمنع أن تتـــسرب هـــذه الأفكـــار إلـــى جماعات أخرى غير اليهود من فئات المجتمع البابلي. ولعل هذه الفكرة هـــي التـــي تلقفها الحلاج وتزعم من خلالها أسراب الجماعات التي تنشد الثورة وتطالب بسقوط الخلافة.

والناظر في أقوال الحلاج يجدها قد صيغت وفق هذه النظرية فعن خلق الباري لآدم القديم وإعطائه صفاته ــ صفات الرب ــ يقول الحلاج في طواسينه "تجلى الحـــق

---

(١) مجموعة الفتاوى ــ ٢٩٣/٢.

(٢) انظر .The Encyclopeadia, of Religion, vol,5, P.676 وانظـــر ,Encyclopeadia, Britannica .vol,16, P.902 وانظر .The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church, P.535

لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبوحات ذاته في ذاته. وفي الأزل حيث كان الحق ولاشيء معه نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد. وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها، ويخاطبها، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر، ولما خلق الله آدم على هذه النحو عظمه ومجده واختاره لنفسه. وكان حيث ظهر الحق في صورته فيه وبه هو هو

سبحان من أظهر ناسوته	سر لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً	في صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب[(١)]

هذا الآدم القديم عند النصارى هو آدم قدمون عند اليهود، وهو الحقيقة المحمدية عند الحلاج، فالحلاج يعتقد أن الباري أبدع حقاً وهذا الحق هو محمد وليس المقصود به محمد صلى الله عليه وسلم وإنما هو الإنسان الكامل.

يقول الحلاج عن أسبقيته في طس السراج: "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنواره من نوره ظهرت، وليس من الأنوار نوراً أنور وأقدم في القدم، سوى نور صاحب الحرم"[(٢)].

ويصف الحلاج هذا الإله المخلوق بأنه حق يقول في وصفه وتميزه عن الحق والخلق فهو قريب من الخلق في صفاته الناسوتية بعيد عنهم في صفاته اللاهوتية يقول:

---

(١) انظر ظهر الإسلام ــ أحمد أمين ــ ٧٨/٢ ــ وانظر مذهب الحلاج ــ مقدمة ماسينيون على كتاب الطواسين للحلاج ــ ترجمة شعبان بركات ــ الآداب فبراير ١٩٥٤ ــ ص١٢٥ ــ وانظر الديوان ــ الحلاج ــ ص٢٦ ــ الأبيات فقط ــ ولم أجد هذا النص في الطواسين بتحقيق بول نويا.

(٢) الطواسين ــ بذيل الديوان ــ ص١٢٠.

وللحق في الخلـــق حـــق حقيقـــة بحـــق إذا حُـــقَّ حَـــقَّ الزيـــارة
بهم لا لهـــم إذا هـــم لاهـــــــــم ولاغيرهم فـــي ســـمو الـــسراره
فكـــل بكـــل، جميـــع الجمـــــيع من الكل بالكـــل حـــرف نهـــاره
هـــو الطـــين والنـــار والنـــــور إذ يعود الجواب بعقب العبـــارة[1]

وغاية الهدف عند الحلاج هو الاتحاد بهذا الـــ (حق) وكل مناجيات الحلاج وأشعاره التي تفيض بالوجد إنما المقصود بها هذا الحق، يقول:

عجبـــــت منـــــك ومـــــــــني يامنيـــــــــــة المتمنـــــــــــى
أدنيتنـــــي منـــــك حـــــــــتى ظننــــــــت أنـــــــك أنـــــــي
وغبـــت فـــي الوجـــد حتـــى أفنيتنـــــــي بـــــــك عنـــــــي
وإن تمنيـــــــــت شـــــــــيئاً فأنــــــت كـــــل التمنـــــــي[2]

ويقول في حلول هذا الإله المخلوق في هذا لعالم:

وأي أرض تخلـــو منـــك حتـــى تعـــالوا يطلبونـــك فـــي الـــسماء
تـــراهم ينظـــرون إليـــك جهـــراً وهم لايبصرون مـــن العمـــاء[3]

يقول شارح الديوان "كأن كل إنسان يمثل صورة لله ينظر إليها الإنسان"[4].
وقد صاغ الحلاج العديد من الأبيات التي يقرر فيها حلول هذا الإله المخلوق فيـــه؛ منها:

جبلت روحك فـــي روحـــي كمـــا يجبل العنبر في المسك الفتـــق[5]

---

[1] الديوان ــ ص٤٥.

[2] السابق ــ ص٦٣.

[3] الديوان ــ ص٢٢.

[4] شرح ديوان الحلاج ــ دكتور كامل مصطفى الشيبي ــ ص١٤١.

[5] الديوان ــ ص٥٤.

وقال:

خصني واحدي بتوحيـد صـدق ... ما إليـه مـن المـسالك طـرق
فأنا الــحق حُـقَّ للحـقِّ ... لابس ذاتـه فمـا ثـم فـرق[1]

وقال:

مزجت روحك في روحـي كمـا ... تمزج الخمـرة بالمـاء الـزلال
فإذا مسك شـيء مـسني ... فإذا أنت أنـا فـي كـل حـال[2]

وقد جعل الحلاج هذا الاتحاد هو دينه وعبادته بعد أن كان هدفه وغايته يقول:

ياغـافلاً لجهالـة عـن شـأني ... هـلا عرفـت حقيقتـي وبيـاني
عبـادتي لله سـتة أحـرف ... مـن بينهـا حرفـان معجومـان
حرفـان أصـلي وآخـر شـكله ... في العجم منـسوب إلـى إيمـاني
فإذا بدا رأس الحـروف أمامهـا ... حرف يقوم مقـام حـرف ثـاني
أبصرتني بمكـان موسـى قائمـاً ... في النور فوق الطور حين تراني[3]

يقول الدكتور الشيبي "لغز يدور حول كلمة (اتحاد) فيما يبدو، وبيانه أن عبادة هـذه الصوفي لله تتمثل في حاله بعد الفناء ينتهي بالاتحاد بالله أو الوحدة بينه تعالى وبينه، ومدار اللغز من الناحية اللفظية أن الاتحاد، الذي هو مدار عبـادة الحـلاج لله ــ يتكون من ستة أحرف (أ، ت، ت، ح، أ، د) عندئذ صار الصوفي في حكم موسـى على الطور لما تجلى له ربه فخر صعقاً، أو فنى عن نفسه لاتحـاده بـالله وعجـز ناسوته عن استجلاء، سبحات الجلال[4].

---

[1] السابق ــ ص٥٥.

[2] السابق ــ ص٥٨.

[3] انظر الديوان ــ ص٦٥ ــ أخبار الحلاج ــ ص٦٠ ــ آلام الحلاج ــ ماسينيون ــ ص٩٥.

[4] شرح ديوان الحلاج ــ ص٢٩٣-٢٩٤.

وقال ماسينيون أن كلمة اللغة هي ناموسي[١].

وقد ظن بعض الباحثين من المستشرقين والعرب أن الحلاج متناقض إذ يصرح بالحلول والامتزاج تارة وينفي ذلك تارة أخرى وذلك مثل قوله "من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر، فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه ولا يشبهونه بشيء من الأشياء"[٢].

والذي يبدو أن الحلاج كان متزناً مع نظريته بعيداً كل البعد عن الفناء والشطح كما أنه كان بعيداً عن الخوف من غضب المسلمين عامة والفقهاء خاصة فإن المقصود بالإلهية في النص السابق هو الحق الخالص الذي أبدع حقاً ألبسه صفاته وتنازل له عن حقوقه، يقول في طس السراج عن الحق المخلوق "أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس من الأنوار نور أنور وأقدم من القدم سوى نور صاحب الحرم. همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم.. وهو سيد البرية، الذي أسمه أحمد، ونعته أوحد.. لم يزل كان مشهوراً قبل الحوادث والكوائن، والأكوان ولم يزل مذكوراً قبل القبل، وبعد البعد..." [٣].

٢- أقوال الحلاج في ميزان الباحثين:

تجمع البحوث العلمية والدراسات والمؤلفات قديماً وحديثاً إلا ماشذ عنها وهو قليل على أن الحلاج داعية الحلول، وأنه قتل بسبب إدعائه حلول الإله فيه ودعوة الناس إلى الإيمان به، وليس بسبب ماصدر عنه من أقوال كان فيها غائباً، وأن قتله كان بإجماع المسلمين.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن قتل المسلمين للحلاج "إنما قتلوه على الحلول والاتحاد ونحو ذلك من مقالات أهل الزندقة والإلحاد كقوله: أنا الله وقوله: إله في السماء وإله في الأرض"[٤].

---

[١] آلام الحلاج ــ الهوامش ــ هامش رقم (٢١٢) ــ ص٦١٣.

[٢] أخبار الحلاج ــ ص٤٨.

[٣] الطواسين ــ ص١٢٠.

[٤] مجموعة الفتاوى ــ ٢٩٠/٢ ــ وانظر مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٩٤/١.

وقار رحمه الله "الحلاج قتل على الزندقة التي ثبتت عليه بإقراره وبغير إقراره، والأمر الذي ثبت عليه مما يوجب القتل باتفاق المسلمين"[(١)].

وقال ابن الجوزي بعد أن ذكر أقوال الحلاج وأقوال جملة من الشيوخ فيه "اتفق علماء العصر على إباحة دم الحلاج. فأول من قال إنه حلال الدم أبو عمر القاضي ووافقه العلماء، وإنما سكت عنه أبو العباس بن سريج قال: وقال لا أدري مايقول، والإجماع دليل معصوم من الخطأ"[(٢)].

وقال ابن خلدون "أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج، لأنه تكلم في حضور، وهو مالك لحاله"[(٣)].

وقال أيضاً "قتل الحسين بن منصور الحلاج بفتوى أهل الشريعة وأهل الحقيقة وقصارى اعتذار من يحسن الظن به منهم أنه سكر فباح بالسر فوجبت عقوبته، والأغلب في حقه التكفير، ولقد نقل عنه صاحب كتاب الغاية عملاً من الأعمال السحرية لايتعمدها مسلم فكيف عارف"[(٤)].

وذكرته مصنفات الفرق من ضمن الحلولية[(٥)].

أما مصنفو التصوف فقد عرض السراج (٣٧٨هـ) في كتاب اللمع في مواضع قليلة ذكر فيها أقولاً عن الحلاج[(٦)]، إلا أنه في مواضع أخر يذكر أبياتاً من أشهر أشعار الحلاج[(٧)]، ويجعلها مجهولة النسب وحين عرض للحلولية من غلاة المتصوفة تأول أقوالهم تأويل متعسف، ومن أقواله "ضلت الحلولية إن صح عنهم ذلك... والذي غلط في الحلول غلط لأنه لم يحس التمييز بين أوصاف الحق وبين أوصاف الخلق"[(٨)].

---

(١) جامع الرسائل والمسائل ــ ١٧٨/١.

(٢) تلبيس إبليس ــ ١٦٦.

(٣) المقدمة ــ ٤٧٢.

(٤) شفاء السائل بتهذيب المسائل ــ ص٥٦.

(٥) انظر الفرق ــ البغدادي ــ ١٨٣ ــ الفصل ــ ابن حزم ــ ٢٨٨/١ ــ و٣٧١ ــ أما الأشعري فإنه ذكر أن من الصوفية من يعتقد بالحلول ولم يصرح باسم الحلاج ــ انظر المقالات ــ ٨١/١-٨٢.

(٦) انظر اللمع ــ ص١٥١-٣٠٤.

(٧) انظر اللمع ــ ص٣٠٤-٤٣٨.

(٨) السابق ــ ص٥٤١.

أما الكلاباذي (٣٨٠هـ) وهو الذي صنف طبقات الصوفية وميز رجالها، ورتبهم حسب مراتبهم من لدن الصحابة ثم من نشر علوم الإشارة كتباً ورسائل ومن صنف في المعاملات لم يذكر الحلاج وختم هذه الأبواب بقوله "ولم نذكر المتأخرين وأهل العصر، وإن لم يكونوا بدون من ذكرنا علماً، لأن الشهود يغني عن الخبر عنهم"[١].

وقد أشار الكلاباذي إلى أقوال قصيرة عن الحلاج[٢].

أم السلمي فإنه في طبقاته يذكر الحلاج ويذكر ماله وماعليه من أقوال أهل الطريقة فيه إلا أنه لايذكر له رأياً[٣].

أما القشيري فإنه وإن ذكر بعض أقوال الحلاج فإنه لم يذكره ضمن تبويبه لرجال الطريقة، ومع هذا فقد ذكر ابن عطاء أبي العباس وهو الذي قتل أثر إيمانه واعتقاده بأقوال الحلاج[٤]، وحفظه مؤلفاته. يقول القشيري عنه "من كبار مشايخ الصوفية وعلمائهم وهو من أقران الجنيد"[٥]، كما ذكر محمد بن خفيف الشيرازي[٦]، وهو ممن قبل الحلاج[٧].

وقد حاول الغزالي (٥٠٥هـ) الدفاع عن الحلاج وعقد له باباً في كتاب مشكاة الأنوار، ويلاحظ القارئ أن الغزالي يقتبس بعض العبارات من أقوال الحلاج وخاصة من كتاب الطواسين (طس السراج) [٨]، ويبرر أقواله ويسعى إلى تأويلها يقول "ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة... فسكروا سكراً رفع دونه سلطان عقولهم فقال احدهم (أنا

---

[١] انظر التعرف ـــ ص١٧-١٩.

[٢] انظر السابق ـــ ص١١٠.

[٣] طبقات الصوفية ـــ ص٣٠٧-٣١١.

[٤] انظر تاريخ بغداد ـــ ١٢٢/٨.

[٥] الرسالة ـــ القشيري ـــ ص٢٦٠.

[٦] السابق ـــ ص٢٨٠.

[٧] الفرق ـــ ص١٨٤.

[٨] انظر مشكاة الأنوار ـــ ص١٤٣-١٤٤ ـــ وانظر ص١٤٨.

الحق) وقال الآخر (سبحاني ماأعظم شاني) وقال آخر (مافي الجبة إلا الله) وكلام العشاق في حال السكر يطوي ولايحكى..." [١].

وقد ذهب الباحثون المعاصرين من العرب إلى أن الحلاج حلولي أو أنه مضطرب متأرجح بين الحلول ووحدة الشهود.

يصرح الدكتور أبو العلا عفيفي بأن الحلاج حلولي خالص يقول "فلسف الحلاج العبارة المشهورة التي تقول "خلق الله آدم على صورته" ففسرها في ضوء نظرية حلولية هي أشبه ماتكون بنظرية النصارى في طبيعة المسيح"[٢].

وقال الدكتور عبدالمنعم الحفني "هو القائل (أنا الحق) فكان أول صوفي يقول بالحلول فعلاً ويدعي أن الله حل فيه"[٣].

وممن قال بحلولية الحلاج من المعاصرين الدكتور عبدالقادر محمود، يقول "إن فلسفة الحلاج الصوفية صادقة كل الصدق مع حياته صدق حياته مع فلسفته... إنه لم يرد أن يكون إنساناً ولا ملكاً بل أراد أن يصعد بإنسانيته لا ليكون إنساناً إلهياً، بل ليصح إلهاً إنسانياً"[٤].

وقال بحلوليته أيضاً الدكتور زكي مبارك[٥]،وسميح عاطف الزين[٦]، ومحمد عبدالمنعم خفاجي[٧].

ومن الباحثين من يرى أن الحلاج داعية سياسية لمذهب الزندقة والإلحاد فيرى أحمد أمين أن الحلاج كان متهماً بالزندقة حينما ذهب وأنه كان شيعياً إمامياً... وقد ثبت أنه كان وكيلاً للإمام وغير ذلك أنه قرمطي"[٨].

---

[١] السابق ــ ص١٤٠.

[٢] التصوف الثورة الروحية ــ ص٢٢٠.

[٣] الموسوعة الصوفية ــ ص٢٠٧ ــ وانظر مادة الحلاجية في الموسوعة ــ ص٩٢٢.

[٤] الفلسفة الصوفية في الإسلام ــ ص٣٤٩.

[٥] التصوف الإسلامي في الآداب والأخلاق ــ ٢١٥/١.

[٦] الصوفية في الإسلام ــ ص٣٢٣.

[٧] دراسات في التصوف الإسلامي ــ ٨٤/٢.

[٨] ظهر الإسلام ــ ٧٠/٢-٧٥.

يقول شارح ديوانه المعاصر الدكتور كامل الشيبي عنه أنه دعا إلى مذهبه الجديد الذي يقوم على تغليب جانب الروح على الجسد وذلك لشحن الروح بالروح الإلهية، كما ذكر عنه أنه سعى إلى قلب نظام الدولة العباسي واتفق مع العلوية على الثورة، وقال بما قالته الغلاة في الأئمة، كما استقى من الإسماعيلية الكثير من أفكاره[١].

وقد وجه الدكتور النشار نقداً لاذعاً لماسينيون في دراسته عن الحلاج واعتقاده أن المسيح ظهر في الحلاج يقول النشار: كل هذا خطأ شنيع من ماسينيون... قتل الحلاج لم يكن بسبب مقولته أنا الحق إذ الحلاج لم يؤمن بأن مسيح النصارى قد صلب بل ينادي في أشعاره التي نشرها ماسينيون بأن المسيح هرب من الصلب وخاف منه، كما خاف إسماعيل الذبيح من الذبح ودعا الله النجاة منه وتقدم الحلاج هو للصلب والذبح، لم يفهم ماسينيون نصوص الحلاج وراح يتخبط في فكرته عن تردد صورة المسيح في الحلاج، لقد قتل الحلاج لأسباب سياسية وأسباب فقهية[٢].

ولكن النقد يوجه الى النشار إذ أن فتوى قتل الحلاج وقتله كان على الردة.

أما الدكتور أبو الوفا التفتازاني فإنه متأرجح بين الظن وبين اعتقاد اضطراب الحلاج يقول "أغلب الظن أن الحلول عند الحلاج مجازي وليس حقيقياً... وعلى ذلك فقول الحلاج بالحلول ثمرة وجد صوفي لاغير"[٣].

٣- فتنة الحلاج قديماً وحديثاً:

يعد الحلاج من أبرز الشخصيات في التصوف، وقد تناولته أقلام الباحثين قديماً وحديثاً عرباً وعجماً، كما أثيرت حوله العديد من القصص والأساطير ونسجت حوله الكرامات، وقد استخدمت هذه الشخصية للنيل من الإسلام والمسلمين قديماً وحديثاً.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "الحلاج كانت له مخاريق وأنواع من السحر وله كتب منسوبة إليه من السحر.. ومايحكى عن الحلاج من ظهور كرامات له عند قتله، مثل

---

[١] انظر شرح ديوان الحلاج ـــ ص٢٦-٣٠.

[٢] انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـــ ٢٤/٣-٢٥.

[٣] مدخل إلى التصوف الإسلامي ـــ ص١٥٤-١٥٥.

كتابة دمه على الأرض: الله الله، وإظهار الفرح بالقتل أو نحو ذلك فكله كذب فقد جمع المسلمون أخبار الحلاج في مواضع كثيرة"[١].

وقال رحمه الله عن من يروي هذه الكرامات وينسبها للحلاج "هذه الأمور لايحكيها إلا جاهل أو منافق، وإنما وضعها الزنادقة وأعداء الإسلام حتى يقول قائلهم: إن شرع محمد بن عبدالله يقتل أولياء الله حين يسمعون أمثال هذه الهذيانات"[٢].

وهذا مما حمل المستشرقين على تلقي شخصية الحلاج بالقبول وتصوير مقتله بالاستشهاد في سبيل الحب الإلهي ونعت الحلاج بالولي السني الشهيد الذي قتله فقهاء السنة.

يقول الدكتور عبدالمنعم الحفني عن أسطورة الحلاج ومعاناة صلبه وقتله ومادار حولها من خرافات "ولاسبيل إلا أن نجزم أن الأمر كله مغالاة اصطنعها الشيعة والعلويين ووافقت هوى المستشرقين النصارى لينشروا من خلال الحلاج نصرانيتهم لأنه قال بالحلول والاتحاد... فدعوة الحلاج تمهد للتبشير المسيحي وتسهيله... وإذا كان اليهود قد اقترفوا إثماً كبيراً بقتل المسيح، فالمسلمون لايقل ذنبهم لأنهم ارتكبوا كذلك إثم صلب الحلاج"[٣].. ويقول الدكتور الشيبي عن دور المستشرقين "تأخر الاهتمام بالحلاج في البلاد العربية حتى وصل ماسينيون الميدان فأحيا ذكر الحلاج وبعثه من جديد ولفت الأنظار إليه"[٤].

أما من دافع عن الحلاج فهو إما مطلع على حال زندقة فهو كافر زنديق مثله وأما ضال جاهل يقول شيخ الإسلام رحمه الله عمن يعتقد في الحلاج أنه قتل ظلماً أو أنه من أولياء الله: الذي أثنى على الحلاج ووافقه على اعتقاده ضال من وجوه:

---

[١] مجموعة الفتاوى ــ ٢/٢٩٠-٢٩١.

[٢] جامع الرسائل ــ ١/١٩٠.

[٣] الموسوعة الصوفية ــ ٢٠٣-٢٠٧.

[٤] شرح ديوان الحلاج ــ ص٩٦.

أحدها أنه لايعرف فيمن قتل بسيف الشرع على الزندقة أنه قتل ظلماً وكان ولياً لله، فقد قتل الجهم بن صفوان[١]، والجعد بن درهم[٢]، وغيلان الدمشقي[٣]... ولم يقل أهل العلم والدين في هؤلاء أنهم قتلوا ظلماً وأنهم كانوا من أولياء الله، فما بال الحلاج تفرد عن هؤلاء.

الثاني: أن الإطلاع على أولياء الله لايكون إلا ممن يعرف طريق الولاية وهو الإيمان والتقوى.

الثالث: أن هذا القائل قد أخبر أنه يوافقه على مقالته، فيكون من جنسه فشهادته له بالولاية شهادة لنفسه... وشهادة المرء لنفسه فيما لايعلم منه كذبه ولاصدقه مردودة، فكيف يكون لنفسه ولطائفته الذي ثبت بالكتاب والسنة والإجماع أنهم أهل ضلال.

الرابع: أما كون الحلاج عند الموت تاب فيما بينه وبين الله أولم يتب فهذا غيب يعلمه الله منه، وأما كونه إنما كان يتكلم بهذا عند الاصطلام فليس كذلك بل كان يصنف الكتب وهو حاضر ويقظان[٤].

وقد أنكر الشيخ رحمه الله على من أحسن الظن به، قال "أبلغ من يحسن به الظن يقول: إنه وجب قتله في الظاهر، فالقاتل مجاهد والمقتول شهيد، وهذا أيضاً خطأ[٥].

---

[١] جهم بن صفوان، أبو محرز الراسبي، مولاهم، السمرقندي، الكاتب، المتكلم، راس الجهمية، أنكر الصفات، وقال بخلق القرآن، قتله سلم بن أحوز لإنكاره أن الله كلم موسى عليه السلام وذلك سنة (١٢٨هـ).
أنظر سير أعلام النبلاء: ٣١٨/٥ ـ وانظر الفصل: ٣٨٧/١.

[٢] الجعد بن درهم، من الموالي، مبتدع وأول من ابتدع بأن الله ماتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى، قتله خالد القسري، نحو (١١٨هـ).
أنظر: سير أعلام النبلاء: ٢٧٣/٥ ـ وانظر الأعلام: ١٢٠/٢.

[٣] غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان، ثاني من تكلم في القدر بعد معبد الجهني، فكان يقول بالقدر خيره وشره من العبد، ناظره الأوزاعي فأفتى بقتله، فصلب نحو (١٠٥هـ).
انظر الملل والنحل: ٢٢/١ ـ وانظر الأعلام: ١٢٤/٥.

[٤] انظر مجموعة الفتاوى ـ ٢٩٣/٢.

[٥] السابق ـ ٢٩٢/٢.

المبحث الثاني: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول:-

المطلب الأول: الإشراقية كما عرفها المستشرقون:

أولاً: الإشراقية في اللغة الإنجليزية:

يقابل المستشرقون الكلمة العربية (إشراق) بالكلمة الإنجليزية (Illumination) [١] وهي تأتي باسم (Illuminative Wisdom) بمعنى حكمة مضيئة[٢]، أو باسم (illamination) بمعنى استنارة عقلية أو روحية[٣]، أو باسم (Illaminati) بمعنى الأشخاص الذين يسعون للحصول على المعرفة الإنسانية، الخارقة[٤].

ويذهب هنري كوربان إلى أن كلمة (إشراقة) (حكمة إلهية) معادل دقيق لليونانية (thesophia) [٥].

وهي كلمة يونانية مركبة من كلمتين (theo) بمعنى (إله) [٦]، و(sophi) بمعنى حكمة، فلسفة، علم[٧]، ومعنى حكمة (ثيوصوفية) (theosophia) معرفة الله عن طريق الكشف الصوفي أو التأمل الفلسفي، أو كليهما[٨].

وفي دائرة معارف الأديان "الثيوصوفية في اللغة تعني حكمة الإله والثيوصوفيين هم أولئك الذين يعرفون القضايا الإلهية. وهي جزء من ظاهرة دينية واسعة تعرف بالسرية. وترجع السرية ــ الإسرارية ــ إلى الغنوصية، والتي تجعل التنوير الذاتي و ــ تخليص الروح ــ من خلال معرفة الرابطة التي يعتقد أنها تمكن من الاتحاد بالعالم الإلهي أو عالم الأرواح الوسيط، والثيوصوفية تعنى بمعرفة الأسرار الإلهية الخفية، ترى أن هذا العالم منتسب إلى الرب"[٩].

---

[١] The Encyclopeadia, of Islam, vol,1V, P.119 . The Encyclopeadia, of Reliogion, vol,5-P, and vol,7. P.396.

[٢] انظر المورد ــ ص٤٤٩.

[٣] السابق ــ نفس الصفحة.

[٤] Longman Moderen English Dictionary, P,535.

[٥] انظر الشيعة الاثنا عشرية ــ كوربان ــ ص١٢.

[٦] انظر المعجم الفلسفي ــ ٣٦٩/١.

[٧] انظر المورد ــ ص٨٧٩.

[٨] انظر السابق ــ ص٩٦٢-٩٦٣.

[٩] the Encyclopeadia, of Religion, vol, P.456.

وقد عرفت صوفياً "بمعنى حكمة في الأناجيل الإغريقية والروحانية الكاثولكية والتي كتبت في الإسكندرية، في بداية عهد النصرانية حكمة متشخصة تسمى صوفياً، وقد توصف بأنها روح مقدسة نفذت إلى العالم بأسره وهي ترجع إلى فيض المجد الإلهي"[١].

ثانياً: الإشراقية كما فهمها المستشرقون:

يقول هنري كوربان "الحكمة الإلهية ليس لها قط من موضوع الموجود من حيث هو موجود، وإنما العوالم الروحية التي تفتح إليها باب المعرفة الروحية، فهي ليست وسيلة قوى الإدراك المحسوس ولا العقل المماحك، ولكن فعالية ثلاثية، للروح، هي حدس داخلي، وإدراك متخيل داخلي (كشف ــ مشاهدة، إلخ).." [٢]. ويقول في مؤلف آخر "هي الحكمة اللدنية التي يشكل الإشراق أصلها، باعتبار أنه يمثل ظهور وإشراق الكائن معاً، وفعل الوجدان الذي يكشف هذا الكائن... وهي فلسفة تفترض رؤيا داخلية، وتجربة صوفية، ومعرفة مشرقية تنتسب إلى مشرق المعقولات الخاصة"[٣].

وفي البحث الذي كتبه البارون كاردوفو عن الإشراقية يقول "هذا النوع من الفلسفة يقول بوحدة عنعنات التصوف في تاريخ العالم، وهذه نظرية مرتبطة بنظرية الوحدة الشاملة للعنعنات الفلسفية التي رأينا قيام مدرسة ابن سينا بها، فعند السهروردي المقتول أن جميع الحكماء من القدماء والمعاصرين.. قد علّموا مذهباً واحداً عرفوه بطريقة التأمل الصوفي والفلسفة الصوفية تنشأ عن وحي مستمر منذ أصل العالم"[٤].

ويقول ميشيل مارمورا "الإشراقية تدعو أن الحقيقة تتألف من النور المتفاوت في درجات قوة تمامه، والنور عند السهروردي ليس مادياً ولايمكن تعريفه إذ ينبثق من نور الأنوار (من الرب)" [٥].

---

(١) Ibid-vol,5- P.568.

(٢) الشيعة الاثنا عشرية ــ ص١٢.

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٢١-٣٢٢.

(٤) الغزالي ــ ص٢٠٢.

(٥) The Encyclopeadia, of Religion, Vol,5, P.276.

ويذهب المستشرق الياباني توشيهيكو اسوتسو إلى أن عالم الغرب من الباحثين في الفكر الإسلامي قد تأخر في معرفته لهذا النوع من الفلسفة في الوقت الذي عرفت فيه الفلسفة الظاهرة المنسوبة إلى أرسطو في العالم الإسلامي منذ القرن الثاني عشر الميلادي في حين بقي الإرث الأهم وهو النوع الآخر من الفلسفة، الفلسفة الباطنية (العرفان) في غاية الغموض والجهل، إذ قدمت العرفانية نوعاً متميزاً عن غيرها من الفلسفة ومغايرة لها في شكلها وفي العديد من جزئياتها[١].

ويميز المستشرق الياباني هذا النوع من الفلسفة "ففي الوقت الذي تعتمد الفلسفة ــ الظاهرية ــ على البحث المنطقي القائم على السبب والمتسبب ــ العلة والمعلول ــ فإن هذا النوع من الفلسفة ليس الوحيد الذي يعرفه الوعي البشري والذي هو بدوره معقد ومتشابك وله عدة مجالات فكرية أحدهما الفكر الخيالي، هذا النوع من التفكير يدخل في الترابط والتفاعل بين عدد من الصور البدائية خاصة في البعد الأعمق في الوعي، وهذا البعد العميق يسمى (علم المثال) (العرفان)" [٢].

ويقول أرنالديز "كثير من الفلاسفة تكلموا عن انبعاث النور والإشراق ولكن في المعنى التقني المصطلح إشراق لايوصف به إلا كبار الإشراقية... وليس يعني فلسفة إشراقية، شرقية، فليس ذلك فحسب لأنها من أشخاص شرقيين ولكن مبدئياً بسبب أنها تمجد الوجود والمعرفة، كإشعاع للنور النقي الذي ينبعث ــ يشرق ــ من الشرق... هناك دلالة واضحة لقيمة الإشراق، ومختصر الدلالة تصور عام يحاور فوق الروح، حقيقة متعذرة لخلاصة فكرة تجريدية للعقل"[٣].

---

[١] The Encyclopeadia, of Religion, vol,7,P.296.

[٢] السابق ــ نفس الجزء والصفحة.

[٣] The Encyclopeadia, of Islam, vol, VI, P.120.

المطلب الثاني: مصادر الفلسفة الإشراقية:

أولاً: المصادر الأجنبية للفلسفة الإشراقية:

أجمع المستشرقون على أن أصل الإشراقية أجنبي وافد على التصوف الإسلامي المتطور عن الزهد، إلا أنهم اختلفوا في مصدره فمنهم من جعله خليطاً من كافة الحضارات ومنهم من حصرها في جهة واحدة أو في فلسفة واحدة.

فيذهب فون كريمر إلى أن الأفلاطونية الحديثة قد وجدت اتباعاً فاعلين تبنوا أفكارها وقامت بينهم مدرسة فلسفية خاصة عرفت هذه المدرسة الأفلاطونية بين الشرقيين باسم الإشراقية، وأن السهروردي أشهر أبطالها قد نسج مبادئ الأفلاطونية الحديثة بنظرية النور وهي مبادئ مجوسية أو على مايحتمل من مبادئ المانوية[١].

وقد أشار جولد تسيهر إلى الإشراقية ولكن دون التصريح باسمها وإنما اقتصر على أهم صفاتها حين عقد المقارنة بين التصوف وبين إخوان الصفا، يقول "جذورهما جميعاً تمتد إلى الأفلاطونية الحديثة وإلى الغنوصية، أي إلى صدور الكون عن الفيض الإلهي، ثم الاقتناع بعدم تحقق عالم الظواهر، كذلك مشترك بين الاثنين الاتجاه بوساطة أبعاد الغطاء المادي الذي يحول دون معرفة الحقيقة، وإلى تخليص النفس من قيود المادية والسمو بها إلى مرتبتها العليا، والسبيل إلى ذلك في التنسك والزهد في العالم وفي استغراق المكاشفة والإلهام"[٢].

ويذهب كاردوفو إلى هذا القول تماماً مع النص على الإشراقية يقول "أحدثت العنعنات الأفلاطونية الجديدة دنو التصوف منها، وقد كان نفوذ الأفلاطونية الجديدة أسفر في الإسلام عن مذهب في التصوف خالص، هو مذهب الإشراق"[٣].

ويذهب بعض المستشرقين إلى تخصيص الفيلسوف اليوناني أفلاطون في تأثيره على السهروردي المستشرق أرنالدليز يقول "يعد أفلاطون أفضل نقطة يمكن بها الاقتراب من هذه الفلسفة الإشراقية من حيث طبيعتها، ففي الجمهورية الخير يظهر تحت دلالة الشمس، وبدونها لاشيء يمكن أن يظهر، وهذا الخير هو المصدر لكل وجود وكل

---

(١) انظر الحضارة الإسلامية ــ ص١١٠-١١١.

(٢) مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٢٩.

(٣) الغزالي ــ ص١٥٨ ــ بتصرف يسير.

فكر، وهو وراء الروح، ووراء الأفكار نفسها، وعلى المرء أن يتوجه إليــه بكــل روحه، والذي يبدو أن حكمة الإشراق هي تأمل فوق هذه الافتراضات، بــل هــي الوجود في كلمة الكينونة"(١).

ويذهب بينيس إلى أن تأثير أفلاطون على السهروردي تجاوز مذهب الإشراق إلــى آراء أفلاطون في العلم الطبيعي إذ تلقفها السهروردي واستخدمها خاصة في نقــده لجملة مذهب أرسطو، إذ يرفض السهروردي رأي المشائين في الهيولي الأول ويأخذ بقول أفلاطون في أن الجسم لايتألف من الهيولي والصورة الجسمية والــسهروردي لايستعمل لفظ الهيولي إلا إذا قصد به جوهرية الجسم في معرض التمييز بينها وبين الأعراض الزائدة(٢).

إلا أن الغالب من المستشرقين يرون أن السهروردي قــد جمــع الفكــر اليونــاني والمصري القديم والإيراني في قالب واحد يقول كوربان "إن الشرح الكامل لإنتــاج السهروردي في مجموعة لايفترض معرفة المؤلفات اليونانية فحسب، وكيفية انتقالها إلى العرب... بل ويفترض معرفة الأدب الأبستاقي عامة، والأدب الفهلوي المتأخر، وعليه أن يحسب حساباً لما نعرفه عن اللاهوت والليتورجيا الفلكية عند الصابئة لأن بعض التراتيل التي يوجهها السهروردي إلى ملائكة الأفلاك فــي مماثلــة ظــاهرة معها"(٣).

ويقول أرنالديز عن هذه الفلسفة "ربما يدرك الفرد عناصر يونانية غربية تماماً، كما يدرك العناصر الشرقية القادمة من التقاليد الفارسية القديمة، والمصرية العتيقة"(٤).

ويقول فان دن برغ "ذلك المزاج الذي يجمع بــين عقائــد الأفلاطونيــة الحديثــة، والنظريات الهرمسية، والعلوم الخفية، وســنن الأدريــة (الغنوصــية) وعناصــر الفيثاغورية الجديدة"(٥).

---

(١) The Encyclopeadia, of Islam, Vol,V1, P.120.

(٢) انظر مذهب الذرة عند المسلمين ــ ص٨١.

(٣) السهروردي المقتول ــ ضمن شخصيات قلقة ــ ص١٠٢-١٠٣.

(٤) Encyclopeadia, of Islam, vol,V1, P.120

(٥) موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٥٩٢٧/١٩.

إلا أن كوربان يذهب إلى أن المصدر الأساسي لفكر السهروردي يرجع إلى هرمس حيث جمع السهروردي التفكير الفلسفي إلى التجربة الروحية وهو يعلن في سلــسلة طويلة من الإسناد أنه يعود في الأصل إلى هرمس[١]، وقد فصل هذا الرأي لكوربان عند كل من المستشرق أرنالديز[٢]، واسوتسو.

يقول المستشرق أسوتسو "حكمة عتيقة أخذت من النبي إدريــس (هــرمس) والتــي تحولت إلى فلسفة انتقلت خلال طريقين الأول انتقلت هذه الحكمة الهرمــسية بعــد انتشارها في مصر إلى اليونان حيث قدمت عدداً من الغنوصــيين الــوثنيين أمثــال فيثاغورس وامبادوقليس، أفلاطون، أفلوطين، والأصول اســتمرت فــي الإســلام بطريق عدد من الصوفية الأوائل مثل ذي النون المصري سهل التستري، الطريــق الثاني مثلت هذه الحكمة في إيران عن طريق الرياضيين الإيرانيين الملوك فهم مثل كيماروث، فاردون، خسرو، ثم انتقلت إلى الصوفية إلى أبــي يزيــد البــسطامي، منصور الحلاج، ثم يجعل السهروردي نفسه نقطة اتصال هذين الطريقين، وقد جمع السهروردي بين هذا الإرث الغنوصي والفلسفي في فلــسفة ضــمن مــصطلحات زرادشتية رمزية للنور والظلمة"[٣].

كما ذكر اسوتسو أثر المدارس الهيلينستية الشرق أوسطية ودور صابئة حران فــي التعليم الباطني والدعوة إليه[٤].

وتقول أنا شميل "يرى السهروردي نفسه محيياً لعادات إيران ومصر القديمــة... إن مايجعل أعمال السهروردي في غاية الأهمية عند مؤرخي التــاريخ هــي محاولتــه الجمع بين أهم تيارين للفلسفة الدينية قبل الإسلام"[٥].

وهناك من المستشرقين من يجعل الإرث الإيراني القديم العنصر الرئيسي في فلسفة السهروردي. يقول كاردوفو "مما تجدر ملاحظته كثيراً كون جميع العنعنات الشرقية

---

[١] انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٢١٠.

[٢] The Encyclopeadia, of Islam, vol,1V,P121.

[٣] The Encyclopeadia, of Religion, Vol,7, P.298.

[٤] السابق ــ نفس الجزء والصفحة.

[٥] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٢٩٣-٢٩٥.

أبصرت في تعارض النور والظلمات طابع مذهب ماني، ولذا فإن من الممكن أن يعتقد أن التصوف الأفلاطوني الجديد الذي كان بين يدي الفلاسفة ذو صبغة مانوية، والواضح أن من المحتمل أن يكون هذا التصوف باستعماله هذا الاصطلاح (الإشراق) قد أفلت من الثنوية تماماً"[١].

ويقول فيليب حتى "النقطة الأساسية في الحركة الإشراقية أن الله والملأ الأعلى (عالم الأرواح) جوهر روحاني من نور، وهكذا يكون وصول المعرفة إلينا بالنور الواصل إلينا من فوق. ولقد كان أحد الإلهيين الرئيسيين عند الثنوية (المجوس) أتباع زرادشت يدعي أهورامزدا أو (رب النور)" [٢].

وهذا الرأي هو الظاهر في دراسات كوربان المتخصصة في الفكر الإيراني عامة والسهروردي خاصة يقول "نحن نعلم أنه كان في زمان أفلاطون صلات حضارية مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية، وهذا التوجه للاهوت النظري والذي ينظر فيه إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت لم يندثر بإغلاق مدرسة أثينا ونفي آخر الفلاسفة اليونانيين إلى بلاط ملك الفرس.. من هنا يتبدى لنا إنتاج السهروردي لا على أنه ثورة في الفكر بل إنه الأوج الذي سيشع منه الإلهام قدماً حتى فارس القديمة"[٣].

ثانياً: مصادر الإشراقية من التصوف الإسلامي:

١- الفكر الصوفي عامة:

يذهب بعض المستشرقين إلى أن الإشراقية أو الثيوصوفية قد ظهرت عند غلاة صوفية سابقين على السهروردي وأنهم قد مكنوا من نفوذ هذه الأفكار الجديدة إلى الطريق الصوفي، يقول نكلسون "عرف معروف البغدادي التصوف كثوصوفية، وكان سعيه إلى إدراك الحقيقة الإلهية... تلا ذلك أبي سليمان الدراراني في سوريا،

---

[١] الغزالي ــ كاردوفو ــ ص٢٠٥.

[٢] الإسلام منهج حياة ــ ص١٣٠.

[٣] السهروردي المقتول ــ ضمن شخصيات قلقة ــ ص١٠٢ ــ بتصرف يسير.

وذي النون في مصر اللذين طورا تعاليم الغنوص (المعرفـة) خـلال الإشـراقية والجذب"[١].

ويقول فيليب حتى "في القرن الثالث أتهم المتصوف النوبي ذي النون المصري بشئ من الزندقة... وينسب إلى ذي النون أنه أول من أدخل مدرك العرفانية (الغنوصية) في التصوف... وإلى ذي النون ينسب تعريف المعرفة الصوفية، بأنه مايقذف الله به من نوره الروحي في أعماق قلوبنا"[٢].

وعن أثر الحلاج يقول كوربان "كثرة ورود النصوص الحلاجية في ثنايـا مؤلفـات السهروردي تشهد بأن هذا الأخير كان شاعراً بالرابطة التي تربط بن حالة الحـلاج وحالته هو الخاصة. كما يرى كلا الرجلين أن زوال الكون والمكان عندهما هو مـا دفع بكليهما إلى الدعوة إلى خلوص الروح من الجسد حيث تنحـو أقوالهمـا نحـو عرض فكرة انطواء كل النسب المكانية التي تدع للفكر المنطقي ملاذاً وتمكن مـن الامتثال والنظر فقال الحلاج عن النبي صلى الله عليه وسلم في المعـراج (غمـض العين عن الأين)، وقال السهروردي عنه عليه السلام (المكان انطوى عليه) [٣].

وتقول أنا شميل "تلقى السهروردي إلهاماته من مصادر متنوعة، يجب التركيز على ذكر الحلاج من بينها، فهناك وجوه شبه يمكن إثباتها بالفعل بين كلا المتصوفين"[٤].

ويقول كاديه "ثمة مرحلة متوسطة تلك مرحلة وحدة الشهود عنـد الحـلاج، وهـي حركة الإشراق وقولها بالفيض... وشخصية السهروردي تمثل خير تمثيل الـشوق إلى الاتحاد الذي يؤدي إلى التحقق في مقام المعرفة"[٥].

كما ذكر المستشرقين النزعة الإشراقية عند الغزالي تقول أنا شميل "كتابـه مـشكاة الأنوار هو الكتاب الذي بدأ به الكثيرون من متأخري الصوفية، إلا أنه أوضح تعبير

---

[١] Encyclopeadia, Britannica, vol,16, P.523.

[٢] الإسلام منهج حياة ــ ص١٣٣.

[٣] انظر السهروردي المقتول ــ ضمن شخصيات قلقة ــ ص١١٤-١٢٥.

[٤] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٢٩٣.

[٥] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ١١٢٤/٤.

عن تصوف النور كما عرفه الصوفية من قديم الزمان وكما عبر عنه ذلك الكتاب للغزالي نجده في النظريات الصوفية لشهاب الدين السهروردي"[١].

وقال كاردوفو "بحث الغزالي عن الإشراق والوجد في سورية كما ذكر تأكيد الغزالي في كتابيه (عجائب القلب) و(وآداب السماع والوجد) من إحياء علوم الدين، إمكان العلم بالكشف ودفاعه عن هذه النظرية بقوة وبلاغة"[٢].

ويقول جان شوفيلي "لم ينفك الغزالي أن يذكر بحماس تلك النفحات من النور، وذلك المجال الأسمى، ثم تجلت له الموجودات ابتداءً من العقل الأول الذي استفاد نوره من الواحد الأحد كما يصدر الضوء من الشمس"[٣]، ويقول فيليب حتى "يعد الإمام الغزالي من الفقهاء والفلاسفة الذين أولوا نظرية النور المقذوف في القلب اهتماماً كبيراً لتفسير المعرفة من طريق الإلهام"[٤].

٢- ابن سينا:

أن أهم ماآثارته الإشراقية عند السهروردي في الأوساط الاستشراقية علاقة الفيلسوف ابن سينا بهذا المذهب وهل يعد المؤسس الحقيقي له أم لا.

وقد أثارت أبحاث المستشرقين المقارنة بين لفظين وهما (مَشرق (بفتح الميم)) في كتاب ابن سينا الحكمة المشرقية ولفظ (إشراق) في كتاب السهروردي المقتول (حكمة الإشراق).

وقد أورد نيلينو أقوال المستشرقين في المقارنة بين مشرقية ابن سينا وإشراقية السهروردي[٥]:

١- تولوك "الحكمة المشرقية لابن سينا هي حكمة الإشراق التي اتخذها بعض المسلمين، وليست هذه الحكمة إلا الأفلاطونية المحدثة".
٢- وافقه بوزي بأن "فلسفة الإشراق هي الحكمة المشرقية لابن سينا".

---

[١] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ٢٩٣.

[٢] الغزالي ــ ص١٨٠-١٨١.

[٣] التصوف والمتصوفة ــ ص٥٢.

[٤] الإسلام منهج حياة ــ ص١٣١.

[٥] انظر محاولة إيجاد فلسفة شرقية ــ ضمن التراث اليوناني ــ ترجمة عبدالرحمن بدوي ــ ص٢٥٣-٢٦٩.

٣- دي سلان "لفظ إشراقي هو لفظ مشرقية".
٤- دوزي "الحكمة المشرقية أي فلسفة الإشراقيين" وقد استخدم دي سلان ودوزي منهج فقه اللغة (المنهج الفيلولوجي) في افتراض اشتقاقية الكلمة.
٥- كاردوفو "فلسفة ابن سينا خاصة ميتافيزيقاه وتصوفه، لاتختلف مطلقاً عن مذهب الإشراق اللهم إلا في التسمية فحسب".
٦- بلاثيوس "إن الحكمة الإشراقية كان يقول بها قبل السهروردي المقتول ابن سينا، وأنه يجب أن تقرأ مشرقية بضم الميم في عنوان كتاب الأخير".
٧- دي بور "الإشراقيون أي أتباع حكمة الإشراق أو الحكمة المشرقية، ويطلق هذا اللفظ على وجه التخصيص للدلالة على تلاميذ السهروردي، ولكن الاسم والمذهب أقدم عهداً.

ويظهر من أقوال المستشرقين القدماء إشراقية السهروردي إنما هي امتداد لمشرقية ابن سينا، وهذا ماذهب إليه متأخري المستشرقين يقول كوربان "اشرنا إلى وجود مشروع حكمة أو (فلسفة) مشرقية لدى ابن سينا والسهروردي يعي علاقته مع سابقيه حول هذه النقطة... فقد أفاد من فكرة المشرق كما تبدو في قصة حي بن يقظان"[١].

ويقول أرناليز "أكبر ممثل للفلسفة الإشراقية هو السهروردي الذي تأثر فلسفياً بابن سينا" [٢]، ويقول "نحن تعرف أن ابن سينا هو مبتدع مشروع فلسفة شرقية ناقصة البرهان"[٣]. ويقول فان دن برغ "يصرح السهروردي بأنه من المشائين والمتصوفة، وهو متأثر في شرحه لأرسطو بابن سينا"[٤]. كما ذكرت أنا شميل هذا التأثير الفلسفي الذي وقع على السهروردي من قبل ابن سينا [٥].

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣١٦.

(٢) موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٧٩١٤/٢٥.

(٣) The Encyclopeadia, of Islam, vol,V1, P. 120.

(٤) موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٥٩١٦/١٩.

(٥) الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٢٩٤.

وقال توشيهكو اسوتسو "أظهر ابن سينا شيئاً من الاهتمام لفكرة الإشراق، ما يحـــدو بنا إلى اعتباره سابق على السهروردي إلى هذه الفكرة"[١].
والسبب في مخالفة نيلنو أغلب المستشرقين هو رفضه للرأي القائل بأن التـــسميتين (شرقية وإشراقية) تسمية واحدة[٢]. وقد ذكر أرنالديز ذلك "انتقد نيلنو هذه القـــراءة وبين أن من الواجب عمل تفريق بين الفلسفة الغربية والفلسفة الشرقية"[٣].
يقول نيللنو "يختلف مذهب السهروردي المقتول في خطوطـــه الرئيـــسية اختلافـــاً جوهرياً عن فلسفة الفارابي وابن سينا، فالأفلاطونية المحدثة... واضحة الأثر فـــي حكمة الإشراق، ولكنها وعلى العكس من ابن سينا والفارابي، لاتستقيها من ينابيعهـــا الصافية لدى رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الاسكندرانيين، وإنما تأخذها عن ميتافيزيقا النور المتأخرة، التي هي خليط من التقاليد الغنوصـــية القديمـــة والعلـــوم المستورة... خلطها السهروردي بعناصر ذات طابع إيراني خالص مأخوذ من ديانة زرادشت"[٤].
وقد حاول بعض المستشرقين جمع الرأيين في قالب واحد، إذ منشأ الخـــلاف عنـــد نيللنو هل عرف ابن سينا هذا النوع من الفلسفة أم لا؟ ولذا ذهب أغلب المستشرقين إلى أن ابن سينا عرف هذا النوع من الفلسفة الصوفية إلا أنه لايطبع كـــل مؤلفاتـــه بها، يقول فان دن برغ "السهروردي متأثر بابن سينا في شرحه لأرسطو، لكن ابـــن سينا لايستعمل التصوف بصفة عامة إلا إذا أراد أن يكمل رأياً لأرسطو ويتوسع فيه مستعيناً ببعض نظريات الأفلاطونية الحديثة... أما السهروردي نجد في كتبـــه آراء المشائين تسير جنباً إلى جنب مع فلسفة التصوف بحذافيرها حيث يوافق بين الفلسفة والدين"[٥].

---

(١) The Encyclopeadia, of Religion, vol,7, P.297.

(٢) محاولة المسلمين إيجاد فلسفة مشرقية ــ ضمن التراث اليوناني ــ عبدالرحمن بدوي ــ ص٢٧٣.

(٣) The Encyclopeadia, of Islam, vol, V1, P. 120.

(٤) محاولة المسلمين إيجاد فلسفة مشرقية ــ ص٢٧٥.

(٥) انظر موجز دائرة المعارف ــ ٥٩١٦/١٩.

ولهذا قال كوربان أن قصور ابن سينا عن تحقيق مشروع الفلسفة المشرقية أن ابـــن سينا يجهل الأصل المشرقي نفسه، الأصل الذي يُحقُ الصفة المــشرقية، فهــو لـــم يعرف هذا الأصل الذي نشأ لدى حكماء فارس القديمة (الخسروانين) والــذي هــو الحكمة اللدنية الحقيقية[١].

ويذهب المستشرق اسوتسو أن ابن سينا اعتنى بهذا النوع من الفلــسفة الباطنيــة ــ الشرقية ــ أكثر مما أعطى للفلسفة المنطقية ــ الظاهرية، الغربية ــ وأنه في كتابه الشفاء أظهر بأن مايكتبه لايعكس فكره هو، وإنما يقدمه لطلاب الفلسفة لعرض الفكر اليوناني والأرسطي خاصة. في حين بقيت أفكاره متعلقة بذهنه فترة طويلـــة وهـــي الأفكار التي أعطت ذلك الانطباع المباشر في كتاب مختلف تماماً الحكمة المشرقية، إذ يعد كتاب منطق المشرقيين مقدمة له"[٢].

أما الاختلاف في قراءة اللفظ (الإشراق) و(مشرق) فقد ختمه كوربان يقول أرنالديز "هنري كوربان ينقد نيلنو، ولكنه يعطيه تفسيراً مختلفاً نوعاً ما، فـــإذا كانـــت هـــذه الفلسفة الإشراقية (مشرقية) فليس ذلك فحسب؛ لأنها من أشخاص شـــرقيين، لكـــن مبدئياً لأنها تمجد الوجود، والمعرفة، كإشعاع للنور النقي الذي ينبعث أو يشرق من الشرق"[٣].

ويقول أيسوتسو "استخدام ابن سينا كلمات مثل مشرق وشرقي علامة علـــى كلمـــة مشرق من جذور الكلمة شرق والتي تعني لفظياً المكان، وحين ترتبط بالجذر شرق تتحول، هذه النقطة الأصلية للإشراق، إن كلمة مشرق ليس مكاناً جغرافيـــاً وإنمـــا مصطلح تناول ــ اختص ــ الشرق كجغرافية روحية"[٤].

---

[١] انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ٣١٨.

[٢] The Encyclopeadia, of Islam, vol,7, P.297.

[٣] The Encyclopeadia of Islam, vol,V1, P. 120.

[٤] The Encyclopeadia, of Religion, vol,7, P.297.

ويقول جون شوفيلي "في مقالة ابن سينا (الشبكة والطير) يتناول موضع السفر نحو الشرق الصوفي، ومصطلح الشرق هنا لايقصد به المعنى الجغرافي، وإنما هو مركز النور الروحي"[١].

وقد حسم البارون كاردوفو ذلك في أحد بحوثه[٢] حين قال "إن هذا المذهب ليس سوى مذهب المدرسة الفلسفية نهائياً، وإن شئت فقل مدرسة ابن سينا" [٣].

المطلب الثالث: الفلسفة الإشراقية وأثرها:

أولاً: فلسفة الإشراق عند السهروردي:

١- النور في فلسفة الإشراق:

يقول كوربان "كتاب حكمة الإشراق فيه عرض تنظيمي كامل لمذهب الإشراق في مجموعة، وهذا اللفظ والمعنى يدلان بدقة على اللفظ والمعنى لكلمتين يونانيتين تدلان على أن ظاهرة إشعاع النور الأصيل هي الظاهرة المولدة الأصلية للوجود والكشف عن الوجود"[٤].

ويقول فان دن برغ "لايوجد أحد اصطنع هذا الرمز (النور) كما اصطنعه السهروردي، فالضرورة، والحدوث، والوجود، والعدم، والجوهر، والعرض، والعلة، والمعلول، والفكر والإحساس، والجسم والنفس يفسرها جميعاً مذهبه في الإشراق، وينظر السهروردي إلى كل شيء يحيا أو يتحرك أو كان موجوداً، فليس سوى النور، بل إن برهانه على وجود الله يقوم على هذا الرمز"[٥]، وإلى هذا القول يذهب فيليب حتى[٦].

وفي دائرة معارف الأديان "القاعدة الأساسية في فلسفة السهروردي أن الحقيقة تتألف من قوة النور المتفاوتة الدرجات، وهذا النور عنده ليس مادة ولا يمكن تعريفه، بل

---

(١) التصوف والمتصوفة ــ ص٥٠.

(٢) بحث بعنوان حكمة الإشراق عند السهروردي المقتول ــ المجلة الأسيوية ــ يناير ١٩٠٢.

(٣) الغزالي ــ ص٢٠٣.

(٤) السهروردي المقتول ــ ضمن شخصيات قلقة ــ ص١٠١.

(٥) موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٥٩١٧/١٩.

(٦) الإسلام منهج حياة ــ ص١٣٢.

هو ينبثق من نور الأنوار (الله)، وهو يفيض في مستويات متعددة مكوناً أجـــزاء أو العالم المخلوق"[١].

ويقول كاردوفو "عند السهروردي المقتول يصدر عن نور الأنوار (الله) إشـــعاع أو انبثاق نوراني أو إشراق يبرز من خلال تعدد العقول وأول مايصدر عن الله نـــور واحد أي قرب نور وهو المسبب الأول الذي حكى عنه ابن سينا"[٢].

وقد حاولت المستشرقة أنا شميل تلخيص النظرية الأساسية عنـــد الـــسهروردي "إن جوهر النور الأول المطلق (الله) يهب إشراقاً متواصلاً ليكون من خلاله أكثر تجلياً، ويأتي بجميع الأشياء إلى الوجود باعثاً فيها الحياة من خلال شعاعه، وكل شيء في العالم مشتق من نور ذاته، وكل الجمال والكمال من فضله؛ والسلامة في بلوغ هـــذا الإشراق"[٣].

وقد رأى المستشرق توشيهكو أسوتسو "في نظرية النور وفيضها وصـــدور العـــالم عنها أنها تمثل صورة واضحة هي وحدة الوجود عند ابن عربي مرة أخرى"[٤].

٢- عالم الملائكة والمكان:

يقول كوربان عن عالم الملائكة عند السهروردي أنها الشخوص الواردة في الابستاق تتبدى كهذه (الأنوار القاهرة) عينها التي كان يعرفها الأفلاطونيون المحـــدثون عـــن طريق المجموع المسمى (الوحي الكلداني)، وعنده تأخذ ظاهرة الملائكة كل قيمتهـــا النظرية، وفي المذهب الإشراقي تفسر هذه الكائنات الروحية علـــى أنهـــا مجـــرد ازدواجات للظاهرة المحسوسة، ثم تبدأ فتحيلها إلى أضدادها إلى برازخ إلى مـــاهو ظلمة بطبعه"[٥].

هذا العالم الملائكي المتوسط بين عالم العقول والعالم المادي هو ماوصفه كوربـــان نقلاً عن السهروردي بأنه مجـــرد ازدواجـــان للظـــاهرة المحـــسوسة، ويبـــدو أن

---

[١] The Encyclopeadia, of Religion, vol,6, P.275.

[٢] الغزالي ــ ص٢٠٤.

[٣] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٢٩٥.

[٤] The Encyclopeadia, of Religion, vol, 7, P.297.

[٥] انظر السهروردي المقتول ــ ضمن شخصيات قلقة ــ ص١٠٦-١١٠.

المستشرقين قد أقروا بدور السهروردي في حل مشكلة ظهرت بين الفلاسفة في وضع وسيط بين عالم العقول المجردة والعالم المادي المحسوس.

يقول كوربان "السهروردي أول من قال كينونياً بعالم المثال... وبعالم المثال هذا تنحل الأزمنة القائمة بين الفلسفة واللاهوت، بين المعرفة والإيمان، بين الرمز والحكاية، ولم يعد ثمة ضرورة للاختيار بين أفضلية التأمل الفلسفي وبين أفضلية اللاهوت، ذلك أن طريقاً آخر يأخذ مجراه وهو طريق الحكمة المشرقية"(١).

ويقول كاردوفو "إن عالمنا في الإشراقية ظلٌ طبقاً لتشبيه المغارة الأفلاطوني المشهور، والأفراد فيه ظلال وأنوار تمثل في هذه الفلسفة دور الكليات، ويلوح أن أطرف نقطة في هذا المنهاج الغريب هو مابذل من جهد في القيام بتأليف مابين المذهب الذهني والمذهب الواقعي"(٢).

ويقول جان شوفيلي "تكمن أصالة السهروردي في كونه استطاع أن يدخل في الإسلام السني الحكمة المشرقية الفارسية القديمة بدون أن يحرفها"(٣).

وعليه يرتبط العالم المادي بعالم الملائكة تقول أنا شميل "جبريل هو رب النوع الإنساني فهو يمكن مساواته بروح القدس وبالتالي بروح محمد الأزلية، رمز الإنسانية وقدوتها وكل الأشياء، بعثت في الوجود من خلال صوت أجنحة جبريل التي أحاطت بكل العالم"(٤).

وتتصل الروح الإنسانية بهذا العالم الملائكي إذ الروح لها من قبل وجود في عالم الملائكة فإذا دخلت الجسد انقسمت نصفين قسم يبقى في السماء والآخر ينزل سجن الجسد ولذا تبقى الروح غير سعيدة في هذا العالم حتى تتخلص من الجسد وتجتمع مع صورتها الأزلية في السماء حيث يتم كمالها(٥).

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٣٢.

(٢) الغزالي ــ ص٢٠٤.

(٣) التصوف والمتصوفة ــ ص٥٦.

(٤) الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٢٩٥.

(٥) انظر الأبعاد الصوفية ــ أنا شميل ــ ص٢٩٥.

ويصف كوربان اتصال الروح بهذا العالم بأنه "علم حضوري اتصالي شهودي وإشراق حضوري تشرق به النفس على الموضوع وذلك بصفتها كائناً نورانياً، أي أنها تستحضره أمامها وذلك بأن تستحضر نفسها.. وهذا هو الحضور الظهوري أو الإشراقي"[١].

وزوال المكان بل الكون مترتب على فعل الفكر يقول كوربان "ماهية متمكنة ترفع من المكان وتتحرر من اتجاهاته الستة، هذا الإمكان هو فعل الفكر الذي يتم الحركة العكسية لنشر الموجود وهو يتمكن ويتحيز، فيطويه وينطوي على النقطة الأولى غير المتحيزة، وهي لحظة ابتدائه وبهذا يعلو على كل الاتجاهات الممكنة في هذا العالم وهذا العلو بالعود على نفسه للمكان الذي هو كل مكان العالم هذا الاتجاه هو المرئي بعد انتهاء كل الاتجاهات... هذا الوطن في ـ الغربة الغريبة ـ ليس دمشق أو بغداد... الوطن الحقيقي القرية التي بعدها تتمحي الحدود كلها"[٢].

ثانياً: أثر الفلسفة الإشراقية وانتشارها:

يقول كوربان "ثمة اتفاق مسبق إن لم يكن أكثر من ذلك بين الحكماء الإلهيين الإشراقيين، والحكماء الإلهيين الشيعة، نجد أثره مثل مدرسة أصفهان و(الميرداماد) والملا صدرا الشيرازي ثمة جهد يتجه من هنا ومن هناك صوب الباطن"[٣].

ويقول ماجد فخري عن هذا التيار أنه "أشتد لاسيما في الحلقات الشيعية أثناء العهد الصفوي في بلاد الفرس".

ويقول أيسوتسو "تمكنت أفكار السهروردي من التقدم منذ القرن الثالث عشر الميلادي وذلك عن طريق الفلاسفة الفارسيين سواء من الفلاسفة العلميين مثل نصير الدين الطوسي (ت١٢٧٤م) أو ممن اعتنق مذهب الإشراق مثل (ميردماد) (ت١٦٣١م) والملا صدرا (ت١٦٤٠م)" [٤].

---

[١] تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ ص٣٢٤.

[٢] انظر السهروردي المقتول ـ ضمن شخصيات قلقة ـ ص١٢٥-١٢٧.

[٣] تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ ص٣٣٦.

[٤] The Encyclopeadia, Religion, vol, 5, P.275.

وتقول أنا شميل "فلسفة السهروردي روتها بالدرجة الأولى فلاسفة الشيعة، وكانـــت تمثل مظهراً مهماً للغاية من مظاهر التقاليد الفلسفية في أواخر العــصر الوســيط، وانتقلت فلسفة الإشراق إلى الهند من الفرس الذين انتقلوا إليها ونشروها في الدوائر الصوفية الهندية"[١].

ويرجع كوربان الدور الأساسي إلى "الإمبراطور المغولي (أكبر) (ت١٦٠٥م) والذي كان أعاونه من المتأثرين بمذاهب الإشراق حيث قامت جماعة من الزرادشتين مـــن شيراز بالهجرة إلى الهند ومنهم من قام بنقل مؤلفات السهروردي بأمانة ودقة"[٢].

---

[١] الأبعاد الصوفية ــ ص٢٩٦.

[٢] انظر تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص٣٤٠.

تعقيب ورد:

أولاً: نبذة عن حياة السهروردي:

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول، ولقد لقب بالمقتول لئلا يعتبر شهيداً، ولد السهروردي بين سنة (٥٤٥هـ) و(٥٥٠هـ) ببلدة سهرورد من أعمال زنجان من عراق العجم.

بدأ حياته العلمية باتصاله بأستاذه مجد الدين الجيلي في مراغة من أعمال أذربيجان، ومجد الدين هذا هو أستاذ الفخر الرازي، ثم اتصل بفخر الدين المارديني الذي استفاد منه في تكوين مذهبه المشائي ثم انتقل إلى حلب وهناك أخذ الفقهاء بالإنكار عليه ومن ثم قيام المناقشات بينهم.

وقد كان لانتشار المذاهب الباطنية وخاصة الإسماعيلي منها كمذهب ديني في الشرق أن جعل حكام وفقهاء السنة يتخوفون من ذلك الانتشار، وكان في فلاسفةغلاة الصوفية قرباً واضحاً من التيارات الباطنية.

وقد عرف السهروردي بتهوره وعدم تحفظه في إخفاء معتقداته، وخاصة اعتقاده في النبوة، النبوة الباطنية والتي تمثل الإمامة عند الإمامية.

وهو الأمر الذي أثاره الفقهاء مع السهروردي حول قدرة الله تعالى على إرسال الرسل والأنبياء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ولعل الغاية من طرح هذا السؤال هو حمل السهروردي على الاعتراف بأفكاره الباطنية الخاصة بصفات الإمام وقد أقر السهروردي في إجابته بما يعتقده غلاة الشيعة الإمامية.

وقد أفتى الفقهاء بقتله، وقد أمر بذلك الملك الظاهر بن الملك صلاح الدين وكان ذلك سنة (٥٨٨هـ) في حلب.

يصنف السهروردي نفسه أنه من الفلاسفة المتألهين، أي المتصوفين وينسب علمه للتراث الأفلاطوني، وإلى حكماء فارس، والتأله عنده علم يحصل لمن يريده عن

طريق الذوق الباطني، مداره الفلسفة، والتصوف، ويقول عن ذوقه الذي ينفرد بــه بين المتصوفة والفلاسفة أنه التجربة، التي قوامها الحكمة أو هو الحكمة المجربــة، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيس الحكماء أفلاطون ومن سبقوه من زمن والد الحكماء هرمس ومن جاءوا بعده مثل أنباذقليس وفيثاغورش، وطريقته طريقة حكماء فارس مثل جاماسف، وفرشادشور، وبزرجمهر وهو يرجع مباشرة بمذهبه إلى زرادشــت نبي الإيرانيين، وقد أثبتت البحوث والنشرات عن رســائل الــسهروردي وفلــسفته خصوبة مذهب السهروردي وغناه واحتوائه على مزيج غريب من الثقافــات التــي كانت شائعة في ذلك الوقت مما يعرف بالثقافة الهيلينيــة حيــث تمتــزج الروحيــة الصادرة عن الأفلاطونية المحدثة والغنوصية والمانوية، مع ماكان قائماً فــي ذلــك الوقت من صراع بين المسيحية والوثنية في مدارس الشرق الأوسط فــي مراكــز الدراسات السريانية والساسانية قبل الفتح الإسلامي وقد امتزجت فلــسفته الــشيعية الغالية المرتبطة جذورها بالغنوصية الفارسية القديمة المختلطة، بالأفلاطونية الحديثة وخاصة في نظريته في الإمامة والنبوة، مكونة النظرية التي اعتمد عليها فيما بعــد ابن عربي، وابن سبعين.

وقد ترك السهروردي مؤلفات كثيرة نحو ٤٩ كتاباً:

١ - المؤلفات الكبرى وهي أربعة تؤلف في مجموعها تعبيــراً عــن المــذهب الإشراقي وهي التلويحات، والمقاومات، والمطارحات وحكمة الإشراق.

٢ - المؤلفات الصغرى وهي كتب متكاملة يكمل بعضها بعــضاً وتعبــر عــن مجموعة أفكار متقاربة وتهدف إلى غاية واحدة اشــتملت عليــه المؤلفــات الأولى الكبرى وهذه المؤلفات الصغرى الألواح العمادية، بستان القلــوب، هياكل النور، اعتقاد الحكماء، كلمة التصوف، اللمحات.

٣- الرسائل وهي تعبير رمزي عن المذهب الإشراقي تمهد طريق السالكين منها الفارسي وغير الفارسي مثل: أصوات أجنحة جبرائيل، والغربة الغريبة، لغات موران، مؤنس العشاق ورسالة الطير وصفير سيمورغ.

ويمثل حكمة الإشراق وحدة الفكرة الكاملة عن مذهب السهروردي أما سائر الكتب فهي أقرب إلى التفصيلات والشروح.

٤- المناجيات والتقديسات[١].

---

[١] انظر ترجمة السهروردي في شذرات الذهب ــ ابن العماد ــ ٢٩٠/٤ ــ وانظر: سير أعلام النبلاء: ١١٠/١٣ ــ وفيات الأعيان ــ ٣٣٥/٣ ــ أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ــ الدكتور محمد أبو ريان ــ الفصل الأول ــ ص١٧-٦٥ ــ وانظر السهروردي ــ سامي الكيالي ــ ١٥-٢٠ ــ وانظر المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي ــ الدكتور محمد جلال شرف ــ ١٥١-١٥٧ ــ وانظر الموسوعة الصوفية ــ دكتور عبدالمنعم الحفني ــ ٣٧٦-٣٨٠ ــ وانظر الفلسفة الصوفية في الإسلام ــ الدكتور عبدالقادر محمود ــ ص٤٤٢-٤٤٣.

ثانياً: الإشراقية في اللغة والاصطلاح الصوفي:

١- الإشراقية في اللغة:

أشرقت الشمس إشراقاً: أضاءت وانبسطت على الأرض.. والشَّرق الضوء، والشرق الشمس... والمشرَقة، والمشرُقة والمشرِقة الموضوع الذي تشرق عليه الشمس... وأشرق الرجل أي دخل في شروق الشمس"[١].

٢- الإشراقية في الاصطلاح الصوفي:

يقول الجرجاني عن الحكماء الإشراقيين أن رئيسهم أفلاطون[٢]، وفي الموسوعة الصوفية "مذهب الإشراق قال به السهروردي أساسه فكرة أن الله تعالى هو نور، بل نور الأنوار"[٣].

وقعت الاختلافات بين الباحثين في معنى هذه النظرية أو الشكل من المعرفة المسمى بالإشراق، والذي أخرجه السهروردي نتيجة لتوحيد فرعي المعرفة العقلي الذوقي.

وقد وقع هذا الاختلاف بين الباحثين سواء عرب أو مسلمين حول دلالات هذه النظرية.

يقول الدكتور مدكور "حكمة الإشراق التي يعنيها ــ أي السهروردي ــ هي حكمة الفيض والنور، حكمة الكشف والتجلي، وتتميز بأمور ثلاثة متصلة ومتكاملة:

١- تعتبر النور مصدر الوجود والمعرفة فهو أصل كل شيء.
٢- تؤاخي بين الروحانين جميعاً شرقيين أو غربيين.
٣- التعويل على الإشراق والاتصال بعالم النور وذلك هو الخلاص والسعادة[٤].

ويذهب الدكتور التفتازاني إلى أن المقصود بالحكمة الإشراقية "نسبة إلى الإشراق الذي هو الكشف... وقد تعرف عنده بالحكمة المشرقية نسبة إلى المشارقة وهم أهل

---

[١] لسان العرب ــ ١٠/١٧٤-١٧٥.

[٢] انظر التعريفات ــ ص١٢٣.

[٣] الموسوعة الصوفية ــ ص٧٨٨.

[٤] بين السهروردي وابن سينا ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٧٦.

فارس وحكمتهم ذوقية تعتمد على الإشراق وهو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها في النفس عند تجردها"[١].

وتعريف التفتازاني مستند إلى رأي شيعي قديم وحديث. يقول قطب الدين الشيرازي في مقدمة حكمة الإشراق "إنها الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول لأن حكمتهم كشفية ذوقية، فنسب إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراق وجلي النفوس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته"[٢].

وهذا الرأي يقصر الفلسفة الإشراقية على الجانب الجغرافي وهو جهة الشرق والمقصود به بلاد فارس قديماً وإيران حديثاً.

يرفض الدكتور أبو ريان الرأي القائل "بأن لفظ الإشراق يقصد به المدلول الشائع له فحسب من حيث أنه يعني الذوق والكشف، بل لقد استعمله السهروردي استعمالاً خاصاً للدلالة على مذهب يقوم على اعتبار النور المبدأ الخالص للوجود بأكمله"[٣].

كما يرفض الدكتور قصر المعنى الإشراقي على الناحية الجغرافية يقول "إن كلمة إشراق عند السهروردي ليس لها سوى معنى مجازي ولاتتضمن أي معنى جغرافي وإلا فكيف نستطيع إدراج أسماء أفلاطون وفيثاغورس وانباذودقليس في شجرة النسب الإشراقية برئاسة أفلاطون"[٤]... والسهروردي نفسه يذكر أن مذهبه يرجع إلى المصدرين معاً اليوناني والفارسي "[٥].

---

[١] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٢٣٧-٢٣٨.

[٢] نقلاً عن أصول الفلسفة الإشراقية ــ الدكتور أبو ريان ــ ص٧٢ ــ ومن الشيعة المعاصرين انظر إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي ــ الدكتور غلام الديناني ــ ص١٥ ومابعدها. وانظر حوار الفلاسفة أصالة الوجود والماهية بين الملا صدرا والفلسفة الإشراقية ــ عبدالمجيد رضا ــ ص٦٣ وص٧٢ ومابعدها.

[٣] أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص٣٢.

[٤] الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٥٨.

[٥] انظر كتاب التوليحات اللوحية والعرشية ــ السهروردي ــ ص٢٢ ــ ضمن السهروردي المقتول ــ إعداد وتحقيق يوسف إيبش.

ويستدل الدكتور أبو ريان على رأيه استخدام السهروردي لفظي شرق وغرب بمعنى مجازي في مواضع كثيرة فهو يشير في التلويحات[١]، إلى شرق أكبر وهو عالم العقول وشرق أصغر وهو عالم النفوس"[٢].

ومن الباحثين من يعطي النظرية الإشراقية معاني أبعد عن النواحي الجغرافية إذ يجعلها مزيج من التصوف والفلسفة.

"إنها تصور للمذهب المشائي الإسلامي والاعتماد على الجانب الإشراقي القائم على العلم الحضوري الاتصالي الشهودي فقط لاغير... فلسفة السهروردي هي الجانب الإشراقي البحت من المشائية الإسلامية"[٣].

أو "أنها الكشف أي ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها... لقد قرن السهروردي الفلسفة إلى التصوف.. وهو يريد من الصوفي الفيلسوف أن يصل إلى مرتبة الحكيم المتأله"[٤].

وأنها فلسفة مفهومها "يدور حول فكرة النور وإشراقه على العقول بالمعارف، والعلوم الإلهية خصوصاً تلك النخبة المصفاة من العارفين والواصلين"[٥].

وأن الحكمة الإشراقية "ارتبطت بما قبل الفترة الأرسطاطاليسية، أي قبل أن تصبح الفلسفة عقلية، وحيثما كان الحدس العقلي لايزال أفضل الطرق لاكتساب المعرفة"[٦].

ومن الباحثين من يذهب إلى أن الإشراقية عند السهروردي بأنها تتمثل في هبوط الأنوار من (النور الأول) الذي يسميه (إشراقاً)، وذلك بفعل إشراق أنواره على الأنوار المجردة الأدنى فالأدنى فالأخس وصولاً إلى أدنى رتبة من الأنوار والإشراق لايتم إلا بحلول النور في الذات العارفة فتنتزع إلى إدراك المعقولات التي لم تكن في طينة أصلاً"[٧].

---

(١) السابق ــ ص٢٣.

(٢) أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص٧٣.

(٣) المذهب الإشراقي ــ الدكتور محمد جلال شرف ــ ص١٦١.

(٤) انظر السهروردي ــ سامي الكيالي ــ ص٣٣ ومابعدها.

(٥) فلسفة وحدة الوجود ــ دكتور حسن الفاتح قريب الله ــ ص١٢٢.

(٦) ثلاثة حكماء مسلمين ــ سيد حسين نصر ــ ص٨٣.

(٧) حوار الفلاسفة ــ عبدالمجيد رضا ــ ص٧١-٧٢.

٣- الإشراقية عند السهروردي:

تقوم فلسفة السهروردي الإشراقية على فكرة النور والإشراق ويصف السهروردي الله بأنه نور الأنوار يقول "إن كان في الوجود مالا يحتاج إلى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولاشيء أظهر من النور فلا شيء أغنى منه عن التعريف"[١].

ويقول "ياقيوم أيدنا بالنور، وثبتنا على النور، واحشرنا إلى النور واجعل منتهى مطالبنا رضاك، وأقصى مقاصدنا مايُعدُّنا لأن نلقاك، ظلمنا أنفسنا، لست على الفيض بضنين"[٢].

يقول الدكتور أبو ريان "هذه المقدمة تلخص المذهب الإشراقي تلخيصاً مركزاً يشير إلى شتى المذاهب النظري منه والعملي أي إلى الناحية الميتافيزيقية وإلى الجانب الصوفي"[٣].

والوجود بأسره عند السهروردي ليس إلا نوراً تتفاوت درجات شدته، وجميع الأشياء تتضح بفضله، والنور المحض الذي يطلق عليه السهروردي اسم (نور الأنوار) هو الذات الإلهية، والنور الأعلى هو مصدر الوجود كله، مادام الكون في جميع درجات وجوده عبارة عن درجات متفاوتة من النور والظلمة، فحسب[٤]، يقول السهروردي "النور المجرد الغني واحد وهو نور الأنوار، ومادونه يحتاج إليه ومنه وجوده... ولاشئ أشد جوداً ممن هو في حقيقة نفسه، وهو متجل وفياض لذاته على كل قابل. والملك الحق هو من له ذات كل شيء، وليس ذاته لشيء، وهو نور الأنوار"[٥].

ويدعو السهروردي إلى طالب الإشراق بتجاوز هدف الفيلسوف إلى هدف الفيلسوف المتأله يقول "لاتحدث نفسك إن كنت امرءً ذا جد بأن تتكئ على سرير الطبع راضياً برغد عيشه في هذه الخربة القذرة وتمد رجليك فتقول قد احطت من العلوم الحقيقة بشطرها ولنفسي علي حق... أتسمع منادي الله يناديك وتتصامم؟ قم من مرقد

---

(١) كتاب حكمة الإشراق ــ ضمن السهروردي المقتول ــ ص٨٧.

(٢) هياكل النور ــ ص٣٩.

(٣) أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص١٢٧.

(٤) انظر ثلاثة حكماء مسلمين ــ سيد حسين نصر ــ ٦٣.

(٥) حكمة الإشراق ــ القسم الثاني ضمن السهروردي المقتول ــ ص٩٣-٩٧.

طبيعتك واستشرق لعل نفحة من الله تتلقاك وإذا عزمت فاصبر، وإذا شرعت تمم، وإذا طرحت فاصعد وإذا رأيت فاسجد فلعل بارئك يناجيك"[١].

ويقول "نحن إذا تطهرنا من شواغل البدن، وتأملنا كبرياء الحق والخرّة[٢] الباسطة والنور الفائض من لدنه وجدنا في أنفسنا بريقاً ذات بريق، وشروقاً ذات تشريق وشاهدنا أنواراً وقضينا أوطاراً"[٣].

وهو يدعو إلى مذهب قديم هو خليط من عقائد الفرس واليونان يقول "وكان في الفرس أمة يهدون بالحق وبه يعدلون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس قد أحيينا حكمتهم النورية التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله من الحكماء في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق، وماسبقت إلى مثله"[٤].

وهو يرى أن هذه الحكمة قديمة سارية يقول "إن للحكمة خميرة مانقطعت عن العالم أبداً"[٥].

وهذه الحكمة هي عقائد الوثنين من الفرس واليونان والتي تناقلها الأشخاص حتى وصلت إلى غلاة المتصوفة فوصلت إليه يقول "أما النور الطامس الذي يجر إلى الموت الأصغر فآخر من صح اعتباره عنه من طبقة يونان الحكيم المعظم أفلاطون، ومن عظماء من انضبط عنه وبقي اسمه في التواريخ هرمس. وفي الفهلويين مالك الطين المسمى بكيومرث، وكذا من شيعته: أفريدون وكيخسرو. وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخي أخميم[٦]، ومنه نزلت إلى سهل تستر[٧] وشيعته، وأما خميرة الخسراونيين في السلوك فهي نازلة إلى سيار

---

[١] التلويحات اللوحية والعرشية ــ ضمن السهروردي المقتول ــ ص٢١.

[٢] لفظة فهلوية من خور وهو النور ــ انظر إشراق الفكر والشهود ــ الدكتور غلام الديناني ــ ص٣٥١.

[٣] هياكل النور ــ ص٥٥.

[٤] هياكل النور ــ ص٦٢.

[٥] كتاب المشارع والمطارحات ــ ضمن السهروردي المقتول ــ ص٧٠.

[٦] يعني ذي النون المصري.

[٧] يعني سهل التستري.

بسطام[١] ومن بعده إلى فتى بيضاء [٢] ومن بعدهم إلى سيار آمل وخرقان [٣]، ومن الخسروانيين خميرة وقعت إلى مالمتزجت به طريقة مـن خمـاير آل فيثـاغورس وابناذقليس وسقلبيوس على لسان حافظي الحكمة من الجانـب الغربـي والـشرقي، ووقعت إلى قوم تكلموا بالسكينة يعرفون في دواوين القاصة"[٤].

ومن عقيدته في النور وإشراقه يدعو السهروردي إلى تقديس الكواكـب والنجـوم خاصة الشمس وذلك لما تتصف به من الضياء والإشراق يقول "هورخش"[٥] الـذي هو طلسم "شهرير" نور شديد الضوء فاعل النهار، رئيس السماء واجب تعظيمه في سنة الإشراق"[٦].

ويقول "لما كان النور أشرق الموجودات، فأشرف الأجسام أنورها وهـو القـديس الأب، الملك، هورخش، الشديد، قاهر الغسق رئيس السماء، فاعل النهار، كامل القوة صاحب العجائب، عظيم الهيئة الإلهية، الذي يعطي الأجرام ضوئها، ولايأخذ منهـا هو مثال الله الأعظم"[٧].

والسهروردي في فلسفته ومذهبه لاينتسب إلى المسلمين بل ينتسب إلى الإشـراقيين في كل مؤلفاته، وهو يفرق بينه وبين من ينتسب إليه وبين المسلمين من الفلاسـفة، يقول عن هرمس وأغاثادمون وفيثاغورس وابناذوقيليس وأفلاطون "كانوا أعظم قدراً وأجل شأناً من كل مبرز في البرهانيات نعرفه من الإسلاميين"[٨]، كما أنه ناقم على فقهاء السنة طاعن فيهم ذلك أنهم فضحوا أقواله فدعا إلى سترها يقول " ولا تبـذلن

---

[١] يعني أبي يزيد البسطامي.

[٢] يعنى الحلاج.

[٣] يعنى أبا الحسن الخرقاني.

[٤] كتاب المشارع والمطارحات ــ ضمن السهروردي ــ ص٧٠.

[٥] اسم الشمس بالفهولية ــ انظر هياكل النور ــ هامش ص٦٠.

[٦] كتاب حكمة الإشراق ــ القسم الثاني ضمن السهروردي المقتول ــ ص١٠٢.

[٧] هياكل النور ــ ص٦٠.

[٨] كتاب التلويحات اللوحية والعرشية ــ ضمن السهروردي ــ ص٢٣.

العلم وأسراره إلا لأهله، وأتق شر من أحسنت إليه من اللئام، فلقد أصـــابتني مـــنهم شدائد"[١].

عناصر فلسفة الإشراق عند السهروردي:

أولاً: الوجود:

يرتبط السهروردي في نظرته للوجود بنظرية الفيض والصدور عنـــد الأفلاطونيـــة الجديدة، الوجود بأسره عند السهروردي ليس إلا نوراً تتفاوت درجات شدته، وهـــو واضح إذ لايحتاج إلى تعريف[٢]، وجميع الأشياء تتضح بفضله، والنـــور المحـــض الذي يطلق عليه السهروردي أسم "نور الأنوار" هو الذات الإلهية، التي يبهر سناها الأبصار لنورانيتها وشدتها، والكون في جميع درجات وجوده عبارة عـــن درجـــات متفاوتة من النور والظلمة فحسب... وعليه فالمرتبة الوجودية لجميع الكائنات تتوقف على مدى اقترابها من النور الأعلى ومدى تألقها بذاتها[٣].

ثانياً: عالم الملائكة:

وإذا كانت نظرية الفيض والصدور تنطلق من واجب الوجود الذي يفيض عنه العقل الأول ومنه العقل الثاني وهكذا حتى العقل العاشـــر الفعـــال، يقـــول الـــسهروردي بالفيض[٤]، ولايتوقف عند هذا العدد إذ العقول أو مايسميه الـــسهروردي الملائكـــة أعدادهم توازي الكواكب الثابتة فهي لاتحصى[٥].

ويسمي السهروردي هذا الملأ، الملأ الأعلى ويقسمه إلى نظامين طولي وعرضـــي، يقف على رأس النظام الطولي الملائكة المقربون وأعلاهم يسمى (بهمن) وهو يفيض

---

(١) السابق ــ ص٢٧.

(٢) انظر كتاب حكمة الإشراق ــ القسم الثاني ــ ضمن السهروردي المقتول ــ ص٨٧.

(٣) انظر حكمة الإشراق ــ ص٨٧-٨٨.

(٤) انظر حكمة الإشراق ــ ص١١١.

(٥) انظر حكمة الإشراق ــ ص٩٩.

بالنور على الملك المقرب الأدنى منه وهكذا حتى يكتمل النظام الطولي الذي يلقب أفراده بالأنوار القاهرة، ويسميه عالم الأمهات مادامت جميع الأشياء متولدة منه.

أما النظام العرضي فهو عالم الذكورة وهو يقابل عالم الأنواع الأصلية أو المثل الأفلاطونية، ولاتولد بين هذه الأفراد كما هو الحال في النظام الطولي بل أفراده توجد جنباً إلى جنب، وكل فرد من هذه الأفراد هو (طلسم) أو (صنم) لأحد الأنواع ويسميهم السهروردي أرباب الأنواع أو أرباب الطلسم[١].

وهذان العالمان لايزالان فوق العالم الظاهر، وعن الجانب الطولي تنجم عن حب الملائكة وولائهم للنورانية، الكواكب الثابتة ومن خلالها الأفلاك السماوية وعليه فالسماوات الظاهرة هي تجسيد للجواهر الملائكية[٢].

وعن النظام الملائكي العرضي ينشأ نظام ملائكي أوسط من شأنه أن يتصرف كخليفة ويحكم على الأنواع مباشرة وتسمى أفراد هذا النظام (الأنوار المدبرة) [٣] وهي تحرك الأفلاك بواسطة العشق وتحرس جميع الكائنات الأرضية. وجبرائيل هو رب النوع الإنساني والذي يعتبره السهروردي روح القدس وروح النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والوحي المتدفق لكل طالب مادام جبرائيل هو الموحي الأعلى لكل معرفة[٤].

ثالثاً: النفس:

يرى السهروردي أن لكل نفس وجوداً في العالم الملائكي سابقاً لنزولها إلى حيز البدن، إذ للإنسان حارسه الخاص المقيم في عالم الملائكة، ولدى دخول هذه النفس البدن انقسمت النفس أو الجوهر الباطني الذي هو نواتها الملائكية غير المادية إلى قسمين قسم بقي في السماء وقسم نزل إلى سجن البدن، ولذا بقيت النفس في تعاسة

---

(١) انظر حكمة الإشراق ــ ص١٠٠ ــ ١٠٦ ــ ١١٠.

(٢) انظر حكمة الإشراق ــ ص١٠١.

(٣) انظر حكمة الإشراق ــ ص١٠٢.

(٤) انظر أصوات أجنحة جرائيل ــ ضمن السهروردي ــ ص١٢-١٣.

في هذه الدنيا وذلك لبحثها عن نصفها الآخر، والسعادة في الاتحاد بهـذا النـصف الملائكي واستعادت موطنها السماوي[١].

رابعاً: عالم المثل المعلقة:

وهي موجودات وسط بين عالم المثل وعالم الأنوار العقليـة، وعـالم الموجـودات الحسية، تنطبع فيها موجودات من عالم الأجسام وأخرى من عالم المثل، وهو مصدر الأحلام للنائم. فالعضو الذي يدركه هو المخيلة، ومعنى المعلقة تعني أن هذه المثـل ليست حالة في جسم مادي، بل لها مظاهر تتجلى كما الصورة في المرآة، وهو عالم تعثر فيه على كل مافي العالم المحسوس من تنوع ولكن بحالة لطيفة[٢].

وقد وجد السهروردي في عالم المثل المعلقة طريقة للقول بالتناسخ[٣]، فهـو يقـسم النفوس إلى كاملين ومتوسطين وأشقياء، فأما المتوسطين في العلم والعمل يبقون بعد الموت في عالم المثل المعلقة، طالما تستكمل نفوسهم بالحكمة النظرية، وينتقلون من فلك إلى آخر حتى يصلوا إلى عالم النور المحض، وأما الأشقياء فإنهم يبقون في دار الشقاء والعذاب في عالم المثل المعلقة تتجاذبهم الصور التناسخية المختلفة إلـى أن يتطهروا من ذنوبهم[٤]، وعليه فعالم المثل المعلقة مكان يسعد فيـه المتوسـطون إذا تبدو هذه المثل لهم مستنيرة على مايلتذون به، ومنها ظلماني للأشقياء سـود زرق. أما نفوس الكمل من الأولياء فتصعد نفوسهم إلى مافوق العالم الملائكي لتسعد بنعـيم قربها من النور الأعلى[٥].

وفي عالم المثل المعلقة تتخذ فيه نفوس الأشقياء أجساماً من أجسام الحيوان فتـشقى بها حتى تتطهر، وعالم المثل هو عالم الجنة والنار وهو العـالم المتعلـق بالمعـاد الجسماني، وجميع مواعيد النبوة[٦].

---

[١] انظر رسالة في اعتقاد الحكماء ــ ضمن السهروردي ــ ص١٧-١٨.

[٢] انظر حكمة الإشراق ــ ضمن السهروردي ــ ص١٢٠ ومابعدها.

[٣] انظر السابق ــ ص١٢١.

[٤] انظر السابق ــ ص١٢٤.

[٥] انظر السابق ــ ص١٢٦.

[٦] انظر السابق ــ ص١٢٧.

٤ - مبادئ الفلسفة الإشراقية عند الباحثين العرب:

يذهب الباحثون العرب إلى أن فلسفة السهروردي أمشاج كانت سائدة في عصره فلقد تلقف من الفلسفات القائمة في ذلك الوقت أفلوطنية حديثة أو مشائية وعقائد الفرس والمذاهب الغنوصية لتكوين مذهب عقدي أو نظرية فلسفية تتمثل في حكمة الإشراق.

يقول الدكتور أبو الوفاء التفتازاني "السهروردي عارف بالفلسفة الأفلاطونية والمشائية، والأفلاطونية المحدثة، وبالحكمة الفارسية، وبمذاهب الصائبة، وبالفلسفة الهرمسية... عارف بمذاهب الفلسفة الإسلامية، وعلى الأخص بمذهب الفارابي وابن سينا... وعرف طائفة من صوفية القرنين الثالث والرابع"[١].

إلا أن الاختلاف بين بعض الباحثين العرب في تحديد المصدر الرئيسي لهذه الفلسفة. فيذهب الدكتور أبو ريان إلى نقد الأصل الفارسي وتفنيد دعوى السهروردي بالانتساب إليها[٢] ليؤكد الأصل الأفلاطوني الجديد يقول "إن البحث في المذهب الإشراقي سيظهر لنا ضعف القول بهذا الرأي، إذ أن الإشراقية (أفلاطونية محدثة) في جوهرها متأثرة في الظاهر بالفكر الفارسي القديم، وقد يكون تأثرها هذا عن طريق المؤلفات الأفلاطونية المحدثة"[٣].

وهو يرى أن كتاب الثولوجيا[٤] والذي اطلع عليه السهروردي كما اطلع عليه غيره من فلاسفة المسلمين تضمن هذا الكتاب المبادئ الأساسية التي تقوم عليها فلسفة السهروردي، وخاصة في مبدأ إمكان الأشراف والفقر والغنى في النورية ويستخدمها السهروردي ليميز بها بين مراتب الأنوار، والقهر والمحبة والقرب والبعد عن الواحد، إبداع العقل للموجودات بترتيب تنازلي شيئاً بعد شيء[٥].

---

(١) مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٢٣٦-٢٣٧ بتصرف يسير.

(٢) انظر الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية ــ مناقشة قضية المصدر الإيراني ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٤٠.

(٣) أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص٨٢.

(٤) كتاب نسب خطأ إلى أرسطو ــ وهو مقتبس من تاسوعات أفلوطين وقد أثر تأثيراً بليغاً على الفكر الإسلامي.

(٥) انظر أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص٩٥.

كما تأثر السهروردي بكتاب (الإيضاح في الخير المحض)[١] وفيه إشراق الله على النفوس، وتسمية الله نوراً، فهو النور العقلي، والموجودات صادرة عن الله[٢].

ويجعل أبوريان من المشائية المسلمين المصدر الثاني لفلسفة السهروردي وخاصة في نظرية الفيض التي اعتقنها فلاسفة المسلمين[٣].

ويذهب الدكتور عبدالقادر محمود إلى أن المصدر الرئيسي لفلسفة السهروردي هو الإرث الفارسي يقول "لاشك أن الأصول الفارسية القديمة هي التي أمدت غلاة الشيعة بتعاليمها تلك التي دخل من بابها السهروردي وازدهرت في حقلها الإشراقية"[٤].

ويستند الدكتور في قوة المصدر الفارسي كعنصر أساسي في فلسفة السهروردي الإشراقية، هو إلغاء أو السمو بعنصر النار من بين العناصر الأربعة (الماء والتراب والهواء والنار) وأن النار عند السهروردي معقولة، وهي مقدسة بنورانيتها وناريتها، وماورد عن السهروردي من أدعية لهذه النار وصلواته لملائكة الأفلاك وأدعية للشمس.

وينحو المؤلف بالأفلاطونية المحدثة إلى مرتبة المصدر الثاني وخاصة في كتاب أثولوجيا أفلوطين، واستعمال الرمز[٥].

ويذهب الدكتور إبراهيم هلال إلى جعل المشائية المصدر الرئيسي لفلسفة السهروردي وخاصة ابن سينا في كتابه الإشارات يقول "يمكن القول بأن تصوف

---

[١] وهو جزء من بعض نصوص كتاب الإلهيات لابرقلس ــ زعيم الفرع الأثيني للأفلاطونية المحدثة ــ أقتبس هذا الجزء راهباً سورياً ــ انتحل اسم ديونسيوس الإيروباغي ــ انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ــ ص٣٠٠ ومابعدها ــ وانظر مقدمة الأفلاطونية المحدثة عند العرب ــ عبدالرحمن بدوي ــ ص٦ ومابعدها ــ وانظر أصول الفلسفة الإشراقية ــ الدكتور أبو ريان ــ ص٩٦.

[٢] انظر أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص٩٦ ــ ومن النصوص الواردة في الخير المحض المطابقة لفلسفة النور وإشراقه عند السهروردي.. العلة التي تنير أولاً ــ تنير معلولها ــ وهي لاتستنير من نور آخر لأنها هي النور المحض الذي ليس فوقه نور" ــ كتاب الإيضاح لأرسطو طاليس ــ ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب ــ عبدالرحمن بدوي ــ ص٨-٩.

[٣] انظر أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص٢٠٠.

[٤] الفلسفة الصوفية ــ ص٤٥١.

[٥] انظر الفلسفة الصوفية ــ ص٤٥٢ ومابعدها.

السهروردي على حرارته لايفترق عن تصوف ابن سينا في شيء كثير... لقد وصل الأمر بهذا الأول أن استعار ألفاظ ابن سينا إلى جانب أفكاره"[١].

ويرى هلال أن السهروردي ليس أكثر من تابع لفلسفة الفارابي وابن سينا على الخصوص، مع أن المصدر الأساسي الذي أخذ منه السهروردي هو كتاب أثولوجيا وغيرها من مؤلفات أتباع الأفلاطونية المحدثة وأنها نفس المصادر التي أخذ عنها الفارابي وابن سينا واتباع الأفلاطونية المحدثة من الإسلاميين عموماً.

أما ماورد في فلسفة الإشراقية من نسب ذلك إلى إشراقية الهنود والفرس فهي عناصر قد دخلت مبكرة في الأفلاطونية المحدثة قبل معرفة الإسلاميين لها [٢].

وفي أقوال الدكتور محمد جلال شرف ميل إلى هذا الرأي إلا أنه يجعل المصدر في جملة المشائية الإسلامية، مع إسقاط دور ابن سينا في ظل دعوى السهروردي الوقوف ضده[٣].

ويلخص الدكتور محمد البهي شتيت المبادئ المستقاة من أطياف الفكر الفلسفي التي حاول السهروردي صياغته ضمن وحدة حاول أن يجعلها منسجمة وذلك من خلال استعراض كتاب هياكل النور للسهروردي يقول "نجد في هذه الوحدة الفكرية المؤلفة للسهروردي في هياكل النور:

١- ارسطو في فكرة الواجب والممكن، وحدوث الكثرة عن الواجب.
٢- أفلاطون في فكرة المثل المجردة.
٣- أفلوطين في فكرة أصول العالم، وجدله الصاعد والنازل.
٤- الثنوية الفارسية، وبالأخص المانوية، في فكرة النور والظلام.
٥- المسيحية في فكرة القديسين (الأب) عند أريوس والسيد الأعظم.

---

[١] التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ــ ص١١٢.

[٢] انظر السابق ــ ص١١٨.

[٣] انظر المذهب الإشراقي ــ ص١٦١.

٦- الإسلام في فكرة الله، والخلق، والملائكة، والوحي، والنبوة، والثواب والعقاب[١].

ويذهب بعض الباحثين إلى أن مصادر الإشراقية هي:

١- المفهوم السينوي الذي تبناه ابن سينا، وهو مزيج من الإشراق الأفلاطوني والعرفان عند غلاة الصوفية.
٢- المفهوم الأفلاطوني (الخير بالذات) الذي كان أفلاطون قد رمز إليه بالشمس عندما استعصى عليه إدراكه إثر تجاوزه عنده لمفهوم الماهيات، وعالم المثل، واستحالة إخضاعه عنده للتصورات والماهيات.
٣- المفهوم الأفلوطيني الإشراقي الذي يتمثل في نظرية الفيض.
٤- المفهوم الخسرواني الفارسي وصلته بمبدأ النور الأزلي والظلام الحادث عنه.
٥- المفهوم السهروردي وهو الذي يدور حول فكرة النور وإشراقه على العقول بالمعارف[٢].

٥- نقد الأصل الفارسي:ــ

يتعلق المستشرقين بفكرة الأصل الفارسي لفلسفة الإشراق عند السهروردي، كما يتعلق بها غلاة الشيعة الإيرانيين وغيرهم بهذا الأصل وذلك لفرضية مزعومة وهي أفضلية العقلية الفارسية سواء بالمقارنة مع الفكر اليوناني أو المصري أو العربي والإسلامي، وإذا كانت هذه الدعوى متزعمة في الفكر الشيعي الإيراني كما يتميز به، هذا الفكر من شعوبية كارهة للعرب والعربية، فإنها لدى المستشرق أشد إذ ترجع أصول الغرب إلى إيران، فارس القديمة[٣].

---

[١] دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري ــ ضمن الكتب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٢٦٤.

[٢] انظر فلسفة وحدة الوجود ــ الدكتور حسن الفاتح قريب الله ــ ص١٢١-١٢٢.

[٣] انظر الفصل الأول ــ المبحث الثاني من هذه الرسالة.

يقول الدكتور أبو ريان "الدروس التي وعيناها جيداً عن تيـار الحركـة الـشعوبية وآثارها المدمرة على الصعيد الإسلامي، كان يجب أن تكون سبباً لإثارة الـشك أو على الأقل الحذر من أمثال هذه الدعوى ــ أسباغ الصفة الإيرانية على فلـسفته ــ التي ساقها صاحب المذهب نفسه السهروردي وهو فارسي الأصل الأمر الذي لابد من أن يحفز الباحث إلى مزيد من الدراسة"[١].

ويقول الدكتور حسن حنفي "انتهت معظم الدراسات على حكمة الإشراق وبخاصـة تلك التي قام بها المستشرقون إلى أنها فارسية الأصل... وهي نظرية فـي جملتهـا خاطئة ويرجع خطؤها أساساً إلى أخطاء في المنهج التاريخي وتطبيقه على التصوف الإسلامي إما عن حسن نية المستشرق وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الإسلامية من مضمونها وإرجاع الوحي والنبوة إلى مصادر تاريخية محضة في ديانات الشرق القديم"[٢].

ويمكن تفنيد هذا الرأي من جهات:

أولاً: انتساب السهروردي إلى أفلاطون:

التمس الباحثون انتساب السهروردي إلى أفلاطـون وورود اسـمه بـين الحكمـاء الإشراقيين وقيام فلسفة السهروردي على الإرث الفكري لأفلاطون فـي محاوراتـه الشفوية والمدونة مدخلاً لنقض دعوى الأصل الفارسـي لحكمـة الإشـراق عنـد السهروردي فيمثل اعتراف صاحب المذهب وتلامذته من بعده على الـسواء بـأن أفلاطون هو إمامهم، وأنه صاحب الحكمة الذوقية، فقد استند مؤلف رسـالة المثـل الأفلاطونية الإشراقي المجهول إلى أفلاطون وإلى أقواله في رسالته فـي مواضـع متعددة على أنه إمام الإشراقيين[٣]، بل أنه ينقل أقوال أفلاطـون علـى أنهـا رأي

---

[١] الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية ــ ضمن الكتاب التذكاري ــ ص٤٢.

[٢] حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص١٧٨.

[٣] انظر رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية ــ مؤلف مجهول ــ تحقيق عبدالرحمن بدوي ــ ص٧ و١٣٦.

الإشراقيين كما يردد إشراقي متأخر عن صاحب الرسالة هو صدر الدين الشيرازي مقولة الإشراقيين "نحن الأفلاطونيين أتباع أفلاطون"[١].

وعليه فقد تعرف السهروردي إلى هذه الفلسفة من مصدر غير المصدر الفارسي، فما نسب إلى السهروردي بأنه أول من قال بوجود عوالم ثلاثة عالم للعقول المجردة وعالم المحسوسات وعالم متوسط هو عالم المثل المعلقة سبقه إليه أفلاطون، قال صاحب الرسالة في المثل " أما أفلاطن فجعل الصورة المعقولة المفارقة موجودة لكل معقول حتى للطبيعيات مسماها إذا كانت مجردة مثلاً، وإذا اقترنت بالمادة صوراً طبيعية"[٢]، وقال عن مايسميه السهروردي (عالم المثل المعلقة) و(عالم الأشباح المجردة) "مبتدع القول بوجوده صريحاً من الحكماء هو صاحب الإشراق، وزعمه أن أوائل الحكماء كانوا يقولون به"[٣].

بل ينسب هذا القول إلى جملة من فلاسفة اليونان "أما الحكماء فلأن أفلاطن وسقراط وفيثاغورس وأنباذفليس وغيرهم من الأقدمين كانوا يقولون بالمثل الخيالية المعلقة بلا محل"[٤].

كما سبق ابن سينا السهروردي في إدراك رأي أفلاطون في عالم المثل المعلقة وأورده في كتابه الشفاء بأن لأفلاطون رأيين الأول وهو الثابت في المحاورات المدونة والثاني هو المناقشات الشفوية والغير مدونة والتي ذكرها أرسطو في مابعد الطبيعة[٥].

كما أشار الإشراقي المجهول صاحب رسالة المثل إلى وقوف الشيخ الرئيس على ذلك بقوله "إن لأفلاطن قولين: أحدهما أن المثل يشمل الأمور التعليمية والطبيعية

---

(١) الأسفار الأربعة ــ صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) ــ ص٢ ــ نقلاً عن الإشراقية مدرسة أفلاطونية ــ الدكتور محمد أبو ريان ــ ضمن الكتاب التذكاري ــ ص٤٤.

(٢) المثل العقلية الأفلاطونية ــ ص٧.

(٣) السابق ــ ص٨٥.

(٤) السابق ــ ص٩٥.

(٥) انظر الشفاء ــ ٥٥٦/٢-٥٦٧.

جميعاً، وثانيها أنه خاص بالأمور الطبيعية دون التعليمية، ولهذا جعل الشيخ في نقل الرأي الثاني أكثر ميل أفلاطون إليه، لا كل ميله إليه"[١].

وقد اعترض على هذا الوجه[٢] بآراء:

الرأي الأول: أن مبادئ الفلسفة اليونانية قد نقلت من الفرس إلى اليونان يقول أحد الباحثين الشيعة "المشهور في التاريخ هو أن نظرية العقول المتكافئة وأرباب الأنواع من إبداعات أفلاطون، والذين لديهم معرفة بآراء أفلاطون وعقائده يدركون جيداً أن التشابه القائم بين أفكار هذا الفيلسوف اليوناني وعقائد قدماء الإيرانيين لايمكن عده نتاج نوع من التصادف"[٣].

ويستدل على تطعيم الفكر اليوناني بالعقائد الفارسية، قيام النزاعات السياسية والعسكرية، ورحلات اليونانيين للبلاد الإيرانية، وتواجد المجوس في آسيا الصغرى، وثناء اليونانيين على حكمة الإيرانيين، ويرجع هذا التأثير حتى قبل سقراط، ويستند الباحث الشيعي إلى مؤلفات لـ (زانتوس) و(هرميبوس) حول المجوس، والتي لم يبقى منها إلا مقاطع قصيرة مبعثرة في مؤلفات اللاحقين[٤].

كما ذكر الدكتور أبو ريان استدلال بعض الباحثين على انتقال الحكمة الإيرانية إلى اليونان عن طريق حملة الإسكندر الأكبر على فارس وظفره بدار ملكهم وماذكره السهروردي من أن الإسكندر نقل كتبهم وأن أرسطو ماكان له أن يأتي بما أتى لولا تلك المؤلفات[٥].

وهذا الرأي مردود إذ لاسند حقيقي من التاريخ والفكر عليه، وهو أمر أقر به بعض الباحثين الشيعة، يقول الدكتور سيد حسين نصر "عندما نتكلم عن الحكمة الخسروانية أو الفهلوية... فهذا لايعني أنه كانت هناك في إيران طبقة كبيرة من المفكرين ممن يضارعون ابن سينا والفارابي أو كانت لهم آثار ثم اختفت من بعد الفتح الإسلامي،

---

(١) المثل العقلية الأفلاطونية ــ ص٨.

(٢) أسبقية معرفة أفلاطون بالمثل المعلقة خاصة وبالحكمة الإشراقية عامة.

(٣) إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي ــ ص٣٥٣.

(٤) انظر السابق ــ ص٣٥٥-٣٥٦.

(٥) انظر أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص٧٨.

وعبثت أنامل النسيان بأفكارهم، فهذا القول لاشك غير معقول ومثل هذه الحادثة غير ممكن في تاريخ الفكر البشري"[١].

حتى الدكتور الديناني الاثنا عشري الذي عقد المقارنات وأورد الأدلة على تسرب الحكمة الإيرانية إلى اليونان عقب كلامه بقوله "من الصعب أو من المتعذر تسليط الضوء على هذه الحقبة التاريخية"[٢].

الرأي الثاني:

رحلة أفلوطين إلى فارس بصحبة جيش الروم بقيادة الإمبراطور غوردين، فزعم الإيرانيين أنه تأثر بالفكر الفارسي، وهذه المقولة ينقضها مؤرخ حياة أفلوطين تلميذه فرفوريوس، إذ يذكر أن أفلوطين قد هرب بعد هزيمة الجيش ولاذ بأنطاكية[٣].

الرأي الثالث:

هجرة فلاسفة أثينا من الأفلاطونيين الجدد السبعة إلى فارس، بعد أن أغلقت المدارس الفلسفية في أثنيا وحظر تدريس الفلسفة فيها فاحتمى الفلاسفة السبعة بملك الفرس كسرى أنوشروان وذلك في القرن السادس بعد الميلاد[٤].

وهذا الرأي، وإن أثبت هجرة هؤلاء الفلاسفة فإنه يثبت تأثرهم بالفرس وتأثر الفرس بهم إلا أنه لايعطي للعقائد الفارسية القديمة مزية في الفكر اليوناني إذ أن هجرة هؤلاء الفلاسفة إلى فارس كانت بعد أن بلغت الفلسفة اليونانية أوج مجدها وانحدرت إلى الاضمحلال، فأصبحت مدارس أثينا مقفرة من التلاميذ، وتناقص عدد العلماء فيها، وكانت الإسكندرية قد فقدت مكانتها، فانتهت الفلسفة اليونانية، عند هذا الحد[٥].

---

[١] شيخ الإشراق ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٣١.

[٢] إشراق الفكر والشهود ــ ص٣٥٦.

[٣] انظر كتاب فرفوريوس في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته ــ مقدمة تاسوعات أفلوطين ــ نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني الدكتور فريد جبر.

[٤] انظر تاريخ الأدب في إيران ــ براون ــ ١٤٥/١ ــ وانظر تاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ــ ص٣٠١ ــ وانظر الفلسفة عند اليونان ــ دكتورة أميرة حلمي مطر ــ ص٤٦٣.

[٥] انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ــ ص٣٠١.

بل إنه "وعلى الرغم من ترحيب كسرى بهم وأمره بترجمة كتبهم وجدوا من الأفضل لهم أن يرجعوا إلى وطنهم يقضون فيه بقية حياتهم في ظل الإمبراطورية الرومانية"[١].

ثانياً: تطور الفكر السهروردي:

تتلمذ السهروردي في بداية حياته الفلسفية على شيوخ المشائية وخاصة فخر الدين الماريديني إذ كان أستاذاً في اللغة والفلسفة في ماردين، وقد استفاد السهروردي من اتصاله في تكوين مذهبه المشائي، من جهتين الأولى أن الماريديني قد درس ابن سينا، والثانية شغف السهروردي بالفلسفة أكثر من بقية العلوم وميله إلى كتب ابن سينا خاصة[٢].

وقد اعتمد الدكتور أبوريان على التصنيف التعليمي لكتب السهروردي في تفنيد الأصل الفارسي، إذ تبدأ معظمها من مسلمات الحكمة المشائية، يقول السهروردي عن نفسه "صاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين... مصراً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه"[٣]، ويقول في كتاب آخر "إن غرضي من هذا الكتاب المباحثة بحيث لاتبعد عن مأخذ المشائين كل البعد"[٤]، وهو يجعل المشائية (الحكمة الجلية) مقدمة لا غنى عنها للحكمة الذوقية يقول "أجود مايعتمده فيه الباحث قبل البحث عن حكمة الإشراق الطريقة التي ذكرناها في التلويحات"[٥].

وكتاب التلويحات يتناول الفلسفة الأرسطية على نحو ماوصلت إلى الإسلاميين أي الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة[٦].

---

(١) الفلسفة عند اليونان ــ ص٤٦٣.

(٢) انظر السهروردي ــ سامي الكيالي ــ ص١٦ ــ ٢٠ ــ وانظر أصول الفلسفة الإشراقية ــ الدكتور أبو ريان ــ ص٢١.

(٣) حكمة الإشراق ــ القسم الثاني ــ ضمن السهروردي المقتول ــ ص١٠٤.

(٤) كتاب المشارع والمطارحات ــ ضمن السهروردي المقتول ــ ص٦٥.

(٥) السابق ــ نفس الصفحة.

(٦) انظر أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص١٢١.

وإذا كان السهروردي في بدايته الفلسفية مشائياً فهو معارض لأهم عقيدة فارسية، الثنائية في النور والظلام (آرمزدا) أو أهورا مزدا والظلام أهريمن وكل من هذين الكائنين يقيم في ناحية من نواحي العالم وهما يتقاومان ويتغالبان[١].

والسهروردي يرى أن الظلام هو النقيض المنطقي للنور فهو بذلك ليس أمراً ثبوتياً عنده، وبالتالي لايوجد صراع بين النور والظلمة، وإنما الظلام هو ذبول الأشعة وموتها[٢].

يقول الدكتور أبو ريان "كيف يمكن أن تتدخل الثنائية الفارسية في مذهب الإشراق، وهو ينطوي على فكرة الدورة العالمية الإسماعيلية أي تكرار وجود أهريمان، مما يتعارض مع الاتجاهات الروحية للمذهب الآخذ بمبدأ الترقي الروحي"[٣].

ويقول سيد حسين نصر "قد أشار السهروردي بوضوح إلى أنه ليس ثنائياً بحال من الأحوال، وأنه لم يكن يرمي إلى اتباع التعاليم الظاهرية للزرادشتيين، بل على العكس اعتبر نفسه منتمياً إلى جماعة من الحكماء الإيرانيين أصحاب العقائد الباطنية القائمة على وحدة المبدأ الإلهي[٤].

رابعاً: استخدام المصطلح الفارسي:

استخدم السهروردي ألفاظاً فارسية قديمة في صياغة مذهبه، وقد استخدم هذا المصطلح وسيلة للتدليل على الأصل الفارسي للمذهب خاصة في استعمال ألفاظ النور والظلمة وأسماء حكماء فارس ونحو ذلك.

يقول الدكتور حسن حنفي في نفي الأصل الفارسي بناءً على استعارة الألفاظ "إن ذلك لايتعدى مجرد استعارة لفظية، فنحن نعلم أن هذه الألفاظ وغيرها من الألفاظ اليونانية، كانت متداولة في البيئة الإسلامية منذ عصر الترجمة... وقد استعمل المتكلمون والفلاسفة بل الصوفية والأصوليين هذه الألفاظ"[٥].

---

[١] انظر الملل والنحل ـــ الشهرستاني ـــ ٢٦٦/٢ ـــ وانظر زرادشت الحكيم ـــ حامد عبدالقادر ـــ ص٨٣.

[٢] انظر حكمة الإشراق ـــ القسم الثاني ـــ ضمن السهروردي المقتول ـــ ص٨٩-٩٠.

[٣] الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية ـــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ـــ ص٦٠.

[٤] ثلاثة حكماء مسلمين ـــ ص٧٩-٨٠.

[٥] حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ـــ ضمن الكتاب التذكاري ـــ ص١٨١.

ويقول الدكتور أبو ريان "المصطلحات الفارسية الواردة في المذهب لاتحمل أي محتوى فكري يخرج بها عن دائرة الفكر اليوناني وتياره المتأخر"[١].

ويقول سيد نصر "اعتمد السهروردي الزرادشتية في استعمال رموز النور والظلمة خاصة، وفي علم الملائكة الذي عول فيه على اصطلاحاتها تعويلاً شديداً"[٢].

ويقول الدكتور إبراهيم هلال "مايرددها السهروردي من إشادة بحكمة الفهلويين أو الخسروانيين أو اليونان، لايعدو أن يكون مظهراً شكلياً، يمس المظهر ولايصل إلى الجوهر، وليس وراءه إلا مجرد الإعجاب، والافتتان"[٣].

لقد تبين مما سبق أن ماألقاه المستشرقون من أهمية للأصل الفارسي على المذهب الإشراقي لايعدو أن يكون وراءه أسباب غير البحث العلمي. فقد ذكر الدكتور حسن حنفي منها جملة:

١- جعل المستشرقون الإشراق مذهب إيراني قديم لاشأن للمسلمين به، وهو بذا جزء من التراث الشيعي ذلك الفكر الخصب المواجه للإسلام المتمثل بأهل السنة ذي الفكر المجدب عبدة الحرف ووصفهم بضيق الأفق والسذاجة. بل وصف الفكر الإسماعيلي خاصة بأنه الفكر الذي استطاع أن يتحرر من نطاق الإسلام الرسمي، إذ حكمة الإشراق رد فعل طبيعي من غلاة الشيعة الإسماعيلية ضد أهل السنة.

وعليه يمثل السهروردي الشيعي الفكر الخصب شهيد الحق في حين يمثل صلاح الدين السني جمود أهل السنة.

٢- أظهر هذا الالتزام للأصل الفارسي تعاطف المستشرقين مع غلاة الشيعة ضد أهل السنة، إذ يقترب غلاة الشيعة من المسيحيين في جملة من عقائدهم فنظرياتهم عن التوسط، والجسم والإمام، والسر أقرب إلى الفكر المسيحي الأفلاطوني، كما أن إيران أحد مصادر الفكر الأوروبي، إثر هجرة شعوب وسط آسيا إلى أوروبا فهي الرحم التي يرجعون إليها.

---

[١] الإشراقية مدرسة أفلاطونية ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٦٠.

[٢] ثلاثة حكماء مسلمين ــ ص٧٩.

[٣] التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ــ ص١١٥.

٣- كون غلاة الشيعة المرتع الخصب لإنشاء الفرق الدينية والاتجاهات السياسية الموالية للإستعمار[(١)].

٦- أصالة الإشراق عند السهروردي:

يذهب بعض الباحثين من العرب والمسلمين إلى أن السهروردي في مذهبه كان أصيلاً مبدعاً، لم يسبق إلى تلك الفلسفة كما نسب السهروردي لنفسه هذا السبق[(٢)].

وحقيقة الأمر أن السهروردي لم يأتي بجديد، فقط ظهرت هذه الفلسفة الصوفية الإشراقية في ثوبها المشائي، عند فرق وأشخاص:

أ- القرامطة:

تتفق عقائد القرامطة ومذهب السهروردي الإشراقي إتفاقاً يجعل هذا الأخير ناقلاً عن سابقته، يقول الملطي أقدم مؤرخ للفرق (ت٣٧٧هـ) عن القرامطة "وهم قوم يقولون إن الله نور علوي لاتشبهه الأنوار ولايمازجه الظلام، وإنه تولد من النور العلوي؛ النور الشعشاني فكان منه الأنبياء والأئمة[(٣)]... وزعموا أن لاجنة ولانار، ولابعث ولانشور، وأن من مات بلى جسده، ولحق روحه بالنور الذي تولد منه، حتى يرجع كما كان... ويزعموا أن الإنسان هو الروح فقط وأن البدن هو مثل الثوب[(٤)] الذي هو لابسه فقط"[(٥)].

كما ذكر الجويني في كتابه الشامل فرق تعتقد بالأنوار في عبادتها[(٦)].

وتمثل موسوعة إخوان الصفا، مائدة صوفية فلسفية قرمطية غذي بها السهروردي مذهبه[(٧)]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية فيمن يعتقدون أن النور الحق هو الله تعالى وأن

---

(١) انظر حكمة الإشراق والفينومينولوجيا ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص١٩٠-١٩٢.

(٢) انظر خاتمة كتاب المشارع والمطارحات ــ ضمن السهروردي المقتول ــ ص٧٥.

(٣) انظر كلام السهروردي عن نور الأنوار ــ حكمة الإشراق ــ القسم الثاني ــ ضمن السهروردي المقتول ــ ص٨٧-٨٨.

(٤) يقول السهروردي "الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه تارة أخرى" كتاب المشارع والمطارحات ــ ضمن السهروردي المقتول ــ ص٧٤.

(٥) التنبيه والرد ــ الملطي ــ ص٢٠-٢١.

(٦) انظر الشامل ــ ص٥٤٣.

(٧) انظر رسائل إخوان الصفا ــ ٣/١٨٥-٣/٣٥٣-٣/٥٠٠.

وأن اسم النور لغيره مجاز محض قال "وكذلك تسلك الإسماعيلية الباطنية في كتابهم الملقب (برسائل إخوان الصفا)" [١].

ب- الغزالي:

يمثل كتاب مشكاة الأنوار للغزالي، مادة غنية بفكرة النور والإشراق بل يعد مصدراً هاماً من مصادر المذهب الإشراقي [٢].

فقد تكلم الغزالي فيه عن الفيض النوراني[٣]، وعالم الحس (عالم الظلمة) وعالم الملكوت (عالم المثل النورية) [٤]، وأشار إلى التراث الفارسي ومذهب الثنوية في النور والظلمة، ومذهب الصابئة في عبادة النجوم[٥].

يقول الدكتور أبو ريان "الغزالي والسهروردي كلاهما على حد سواء قد تأثر بأساليب القرامطة وأن كتاب مشكاة الأنوار دليلاً على هذا وأن السهروردي قد تأثر بالقرامطة من جهة، وبكتاب مشكاة الأنوار من جهة ثانية"[٦].

جـ- ابن سينا:

اختلف المستشرقون في ابن سينا هل هو مؤسس المذهب الإشراقي أم لا؟

ويذهب الباحثون العرب والمسلمين سنة وشيعة إلى أن ابن سينا كان مطلعاً على هذا النوع من الفلسفة الصوفية، ومنهم من جعله المؤسس والمرسي قواعد هذا المذهب ومنهم من جعله مقدمة فقط.

يذهب الدكتور أبو العلا عفيفي إلى أن ابن سينا هو المؤسس الحقيقي للإشراقية إذ أن الغاية عند الإشراقي هو التخلص من قيود الفلسفة الأرسطية وشراحها المشائيين ويقول عن مشرقية ابن سينا "الذي توخاه ابن سينا من الفلسفة المشرقية هو التحرر

---

(١) بغية المرتاد ــ ص٢٦.

(٢) يقول الغزالي في مقدمة كتابه "الحمد لله فائض الأنوار وفاتح الأبصار... والصلاة على رسوله محمد نور الأنوار" مشكاة الأنوار ــ ص١١٥.

(٣) انظر مشكاة الأنوار ــ ص١٣٣ ــ وص١٣٦.

(٤) السابق ــ ص١٥٢.

(٥) السابق ــ ص١٨٠.

(٦) أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص١٠٨.

من المشائية الأرسطية، وهذا بعينه ماتوخاه السهروردي في فلسفته الإشراقية، مع مابين الرجلين من تفاوت فيما وصلا إليه من نتائج"[١].

ويقول سيد نصر "في الشرق حظيت فلسفة ابن سينا الباطنية أو المشرقية بأشد الترحيب، فقد كان علم الكون مؤيداً بعلم الملائكة عند ابن سينا، وهو ماتبسط السهروردي في عرضه"[٢].

ويقول عبد المجيد رضا "الفلسفة المشرقية هي التي اختط أصولها ابن سينا ورأس قواعدها السهروردي من بعده وقد عرفت أيضاً باسم الفلسفة الإشراقية"[٣].

ويقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني "عرفت الحكمة الإشراقية عند السهروردي كما عرفت عند ابن سينا من قبله بالحكمة المشرقية، نسبة إلى المشارقة الذين هم أهل فارس"[٤].

وقد وجه بعض الباحثين النقد إلى السهروردي وكوربان في قوليهما أن ابن سينا ماوصل إلى الحكمة الإشراقية يقول الدكتور أبو ريان في جوابه عن سؤال هل تكفي ميتافيزيقا الإشارات لإقامة فلسفة إشراقية؟ "الواقع أنها تكفي بالإضافة إلى ماورد في كتب ابن سينا الأخرى مثل حي بن يقظان ورسالة الطير وقصة سلامان وأبسال... كان ابن سينا متجهاً إلى الناحية الإشراقية أي إلى استجلاء نور الحق، ويظهر أن هناك كراساً تحوي جزءاً ميتافيزيقياً عن حكمة المشرقين لم يطلع عليها السهروردي، لأن الاتجاه الإشراقي واضح في مقامات العارفين[٥] وغيرها من الرسائل الصوفية"[٦].

ويذهب الدكتور إبراهيم هلال إلى أسباب نقد السهروردي لابن سينا في فلسفته الصوفية أن السهروردي أراد أن ينسب إلى نفسه ماليس لها، أو أنه لم يفطن جيداً

---

(١) الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا ــ ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي التذكاري ــ ابن سينا ــ ص٤٤٤.

(٢) ثلاثة حكماء مسلمين ــ ص٦٧.

(٣) حوار الفلاسفة ــ ص٦٣.

(٤) مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٢٣٧.

(٥) انظر الإشارات والتنبيهات ــ ابن سينا ــ القسم الرابع ــ ص٧٨٩.

(٦) أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص١١٦-١١٧.

لما عندهما ــ الفارابي وابن سينا ــ من نواح أفلاطونية وأفلوطينية... وأن ابن سينا لم يعلن تحمسه لتلك المصادر الشرقية والإشراقية التي أخذ عنها كما فعل السهروردي"[١].

ولعل السبب الأخير هو الأقرب للواقع إذ يصرح السهروردي بذلك في المطارحات بقوله "ولهذا صرح أبو علي في كراريس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة، بأن البسائط ترسم ولاتحد، وهذه الكراريس نسبها إلى المشرق فهي بينها من قواعد المشائيين والحكمة العامة... ولايتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانية فإنه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخاصة"[٢]، كما عقد الباحثون العرب المقارنات بين ابن سينا والسهروردي للتدليل على أخذ الأخير من الأول.

يقول الدكتور إبراهيم مدكور "ردد السهروردي آراء ابن سينا الفلسفية على اختلافها، وبخاصة ماتصل منها بكسمولوجيا ونظام الكون، فقال بنظرية الصدور، ونظرية العقول العشرة، وإن نقدها، ولم يستبعد أن العقول قد تزيد على ذلك، وحكاه في أسلوبه الرمزي الذي لوحظ بوجه خاص في بعض رسائله الصغيرة... فلا يكاد يختلف تصوف السهروردي عن تصوف ابن سينا فهو تصوف نظري يقوم على كشف وفيض مصدرهما النور"[٣].

ويذهب الدكتور هلال إلى مقارنات دقيقة بين الفيلسوفين الصوفيين في تأكيده أخذ السهروردي من ابن سينا ومنها نظرية الفيض التي قال بها فلاسفة المسلمين كما تأثر بابن سينا في عقيدته في النفس وإشراق المعارف فيها، والرياضة الموصولة لهذا الإشراق ونظرية المعرفة الإشراقية، ونظرية الفناء التي هي قوام الذوق عند السهروردي التي وضحت عند ابن سينا كل الوضوح[٤].

---

[١] التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ــ ص١١٩.

[٢] انظر المشارع والمطارحات ــ ضمن السهروردي المقتول ــ ص٦٩.

[٣] بين السهروردي وابن سينا ضمن الكتاب التذكاري شيح الإشراق ــ ص٦٧ ــ وص٧٧.

[٤] التصوف الإسلامي ــ ص١٠٣-١١٨.

ثانياً: الأصالة عند السهروردي بين التأكيد والنفي:

يذهب الدكتور عبدالرحمن بدوي إلى تأكيد هذه الأصالة مستنداً إلى أقوال المستشرقين وخاصة المستشرق نلينو يقول "لانستطيع بحال من الأحوال أن ندخل ابن سينا في هذا التيار الأفلاطوني فلا يزال حكم نيلينو على هذه الحكمة المشرقية المزعومة لابن سينا قائماً، وهو أنها لاتفرق في شيء عن المشائية، وعن بقية فكر ابن سينا المتأثر كل التأثر بالمشائية، وهو حكم يتأيد اليوم أكثر فأكثر بما نعرفه عما يقصده ابن سينا من (المشرقيين) وهم المشاؤون الشرقيون خصوصاً الذين كانوا في بغداد على عهده ومن قبله بقليل، وليس في الإشارات والتنبيهات حتى في قسمها الأخير الذي يهاب به عادة في مثل هذا الموضع للتدليل على تطور فكر ابن سينا نحو الحكمة غير المشائية أو المشرقية الحقيقة أعني الإشراقية، وعلى هذا فالتيار الأفلاطوني الحقيقي هو ذلك الذي بدأه السهروردي المقتول"[١].

ويقول الدكتور عثمان يحيى "من مظاهر الأصالة في التفكير السهروردي بل من أبرز معالم هذه الأصالة على الإطلاق، هو جمعه الموفق المحكم بين الفلسفة والتصوف، أو بتعبير أدق بين البحث النظري والاختيار الروحي"[٢].

ويذهب الدكتور بدوي إلى أبعد من ذلك إذ يجعل عالم المثل المعلقة عند السهروردي مخالفة بعيدة عن مثل أفلاطون يقول "هل المثل الأفلاطونية عند السهروردي هي بعينها المثل الأفلاطونية بالمعنى الحرفي؟ الواقع أن تفسير السهروردي لها قد مزج بكونيات إشراقية باعدت بين المعنى العقلي ــ المنطقي تقريباً ــ الذي تراه عند المتقدمين من الفارابي حتى ابن سينا والفخر الرازي، وبين المعنى الكوني ــ الإشراقي ــ الذي صار لها عند السهروردي"[٣].

---

[١] المثل العقلية الأفلاطونية ــ مقدمة المحقق ــ ص١٠-١١.

[٢] الصحف اليونانية ــ أصول غير مباشرة لفكرة الحكيم المتأله عند السهروردي ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٣٢٣.

[٣] المثل الأفلاطونية ــ مقدمة المحقق ــ ص٣٨.

والغريب أن الدكتور بدوي يعرض عن قول مؤلف رسالة المثل والذي يقر بوجود رأيين لأفلاطون في المثل ذكرها المؤلف ونقلها عنه ابن سينا في الشفاء الذي نقلها عن أرسطو في مابعد الطبيعة(١).

في حين يذهب أغلب الباحثين العرب إلى أن السهروردي تابع لابن سينا وأن الأصالة إنما تنسب إلى ابن سينا أولاً، ومن هؤلاء الباحثين الدكتور أبو العلاء عفيفي(٢)، والدكتور إبراهيم هلال(٣)، والدكتور محمد أبو ريان(٤)، والدكتور ماجد فخري(٥)، ومحمد خفاجي(٦).

ومن الباحثين من يرى الأصالة عند السهروردي إنما هي في جمعه أشتات تلك المعارف التي كانت متوافرة في وقته مما يدل على فهمه للمدارس الفلسفية والمذاهب الدينية التي ربط بينها في فلسفته، وإن لم يسلم من التعسف في التأويل والشرح في سبيل الملائمة في صياغة ذلك النظام الفلسفي(٧).

٧- النبوة والإمامة عند السهروردي:

يمثل هذا الجزء من فلسفة السهروردي المحل الذي يقيم المستشرق عليه أهم أهدافه وهي إثبات شيعية السهروردي، وتفوقه الفكري وجمود أهل السنة وتصلبهم، فيذكر كوربان التهمة التي دفعت الفقهاء إلى إصدار فتوى القتل على السهروردي في وقت يترك المتنبي الشاعر الكبير دون التعرض إليه بل يبقى لقبا له إلى الأبد(٨).

---

(١) انظر المثل العقلية الأفلاطونية ــ مؤلف إشراقي مجهول ــ ص٧-٨.

(٢) انظر بحثه الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا ــ ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ــ ص٤٤٤ ومابعدها.

(٣) التصوف الإسلامي ــ ص١٢٠.

(٤) أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص١١٧.

(٥) انظر بحث السهروردي ومآخذه على المشائيين العرب ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص١٥٥.

(٦) دراسات في التصوف الإسلامي ــ ٣٨/٢.

(٧) انظر دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري ــ الدكتور محمد البهي ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٢٨٢-٢٨٣.

(٨) انظر السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي ــ ضمن شخصيات قلقة في الإسلام ــ ص١٣١.

واجه السهروردي فقهاء حلب حين وجه إليه سؤال "إنك قلت في بعض تصانيفك إن الله قادر على أن يخلق نبياً، وهذا مستحيل"، فقال: وماوجه استحالته؟ فإن الله القادر هو الذي لايمتنع عليه شيء"(١).

يقول سيد نصر "كل جواب يحتمله يدين السهروردي ويدفعه بالضلال، إلا أنه لاشك في أن غرضهم ــ الفقهاء السنة ــ كان الإشارة إلى دائرة الولاية، يعني في الواقع الإشارة إلى أصول عقيدة السهروردي، وهذا لأنه كان قد كرر القول في آثاره بأنه "ولو أن النبوة قد ختمت، إلا أن الولاية ــ بهذا المعنى الذي يفهمه الشيعة ــ مازالت قائمة"(٢).

الحكيم المتأله عند السهروردي:

تقوم نظرية الحكيم المتأله عند السهروردي بفكرة الإمامة عند الباطنية من جهة وبالفيلسوف عند الفلاسفة المسلمين.

الإمامية عند الباطنية:

تقوم عقيدة النبوة في عقائد الإسماعيلية على اعتقادهم بأن العقل هو مدبر الكون ومرسل الأنبياء والرسل، وعليه فالوحي هو ماقبلته نفس الرسول من العقل وقبله العقل من أمر باريه والنبي هو شخص فاضت عليه من السابق ــ بواسطة التألي ــ قوة قدسية صافية.

وقبل أن يصل النبي إلى مرتبة النبوة لابد أن يكون قد تجاوز مرتبة الولاية لأنه يجمع في نفسه ثلاث صفات الولاية، والنبوة، والإمامة(٣).

وفي العقائد الإسماعيلية عناية خاصة بمذهبهم في الولاية وأئمة الستر، وقد جعلوا الولاية هي عمدة عقيدتهم، وكما أن الولاية والإمامة من العقائد المشتركة بين الفرق

---

(١) انظر السهروردي ــ سامي الكيالي ــ ص٢٨.

(٢) شيخ الإشراق ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٢١.

(٣) انظر العقائد الباطنية ــ الدكتور صابر طعيمة ــ ص١٠٦.

الباطنية، والاختلاف الذي قد يوجد إنما اختلاف في الممارسة والتعبير، فإن الآراء الباطنية والشيعية عن الإمامة واحدة تقريباً[١].

وعليه فالإمام هو أرقى الواصلين في عصره وهو الأكثر قبولاً لإشراقات العقل.

وأما الفلاسفة فإنهم يلتقون مع الباطنية في عقيدة النبوة يقول الفارابي عن النبي "لايمنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها... فيكون له بما مثله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوى المتخيلة..." [٢].

يعتقد السهروردي أن النبوة مستمرة إذ هي في رأيه الإمامة عند الباطنية وهي الولاية عند غلاة الصوفية، فلم تختم عند هؤلاء بمحمد صلى الله عليه وسلم، بل هي مفتوحة أبد الدهر، يقول "لاتظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية، بل العالم ماخالا قط عن الحكمة، وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات، وهو خليفة الله في أرضه، وهذا يكون مادامت السموات والأرض"[٣].

وخليفة الله عند السهروردي ليس النبي بالمفهوم الشرعي، بل هو شيء أرفع منه يقول "فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله، المتوسط في البحث، وإن لم يتفق، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله، ولاتخلو الأرض عند متوغل في التأله أبداً ولا رياسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله... ولست اعني بهذه الرياسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهرياً، وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة القطب"[٤].

---

[١] السابق ــ ص١١٥-١١٦.

[٢] آراء أهل المدينة الفاضلة ــ ص١١٤.

[٣] حكمة الإشراق القسم الأول ــ ص١١.

[٤] السابق ــ القسم الأول ــ ص١١-١٢.

وقد حدد السهروردي أصناف البشر وفق تقسيمه:

١- المتوغل في التأله عديم البحث، وهو أكثر الأنبياء، والأولياء من مشايخ الصوفية.
٢- حكيم باحث غير متأله، وهو كالمشائين من أتباع أرسطو من المتقدمين وكالفارابي وابن سينا المتأخرين.
٣- متوغل في التأله والبحث، ولم يصل إلى هذه المرتبة سوى السهروردي نفسه[١].

من النصوص السابقة يعتقد السهروردي أن الحكيم المتأله الباحث، أفضل من النبي وهو المتأله فقط، وأفضل من الفيلسوف، وهو الباحث فقط وبذا جعل من يجمع هاتين الخصلتين، فهو الأحق بالإمامة والنبوة والرياسة في أي زمان، إذ النبوة أو الإمامة أو الولاية لاتنقضي ولاتنتهي بزمان.

وقد صرح السهروردي في خاتمة كتابه المشارع والمطارحات بأنه أوحد زمانه، والأولى بالإمامة والنبوة، إذ هو الحكيم المتأله الباحث يقول "وهو ذا بلغ سني إلى قرب من ثلاثين سنة، وأكثر عمري في الأسفار، والاستبحار والتفحص عن مشارك مطلع، ولم أجد من عنده خبر عن تلك العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها"[٢].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "الواحد من هؤلاء يطلب أن يصير نبياً كما كان السهروردي المقتول يطلب أن يصير نبياً، وكان قد جمع بين النظر والتأله، وسلك مسلك الباطنية، وجمع بين فلسفة الفرس واليونان، وعظم أمر الأنوار، وقرب دين المجوس الأول، وهي نسخة الباطنية الإسماعيلية، وكان له يد في السحر والسيمياء، فقتله المسلمون على الزندقة بحلب في زمان صلاح الدين"[٣].

---

[١] السابق ــ ص١١-١٢.

[٢] كتاب المشارع والمطارحات ضمن السهروردي المقتول ــ ص٧٥.

[٣] غاية الأماني في الرد على النبهاني ــ أبي المعالي الألوسي ــ ٦١٥/١.

والسبب في اعتقاد السهروردي إمكانية النبوة هو إيمانه بأن النبوة إنما هـي أمـر كسبي، وأخذه بنظرية الفيض من العقل الفعال أو مايسميه هو (طلسم نوعنا) [١]، أو (القديس، الأب، الملك، هورخش)..." [٢].

إلا أن بعض الباحثين العرب، حاولوا الدفاع عن السهروردي في نظريته في النبوة، وإدعائها له، يقول الدكتور أبو الوفاء التفتازاني "إن مافهمه ابـن تيميـة عنهمـا ــ السهروردي، وابن سبعين ــ غير دقيق، ولم يكن السهروردي ليذهب إلى حد إنكار أن محمد هو خاتم الأنبياء، ولكنه كان لايريد أن يحد القدرة الإلهية، فالإرادة المطلقة وإجابة السهروردي في مناظرة جرت بينه وبين فقهاء حلب، بإمكان خلق نبي بعـد محمد تشير إلى مطلق الإمكان... وفي رأينا أن السهروردي وابن سبعين لم يـذهبا إلى أبعد من القول بأن روحانية النبي تسري إلى الكمل من الأفـراد، فتظهـر فـي القطب كما تظهر في المحقق، وهما يتميزان بقدرة خاصة على الاستمداد من النبـي ثم إفاضة مايتلقيانه على العالم، والعالم محتاج إليهما بهذا المعنى"[٣].

والحقيقة أن الدكتور لم يتجاوز وصف شيخ الإسلام للـسهروردي وابـن سـبعين وغيرهم من ملاحدة الصوفية، إذ أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم فـي الفكـر الصوفي الغالي صورة مختلفة عن شخصه التاريخي عليه الصلاة والسلام، فهو في الحقيقة العقل الفعال الفلسفي والحقيقة المحمدية وهو صورة الرحمن وعقيـدة (هـو هو) المتوسطة بين الخلق والحق عند الحلاج وعبارات الدكتور تفيض بهذا المعنـى فروح النبي الفياضة مستمرة متدفقة على من يكمل منهم، وأن هـذه الحقيقـة هـي الوسيطة بين الحق والخلق[٤].

وقد أنكر الدكتور إبراهيم هلال على أستاذه نقده لشيخ الإسلام إلا أنه قبل قوله فـي ابن سبعين أما السهروردي فلا[٥].

---

[١] انظر هياكل النور ــ السهروردي ــ ص٥٢.

[٢] السابق ــ ص٦٠.

[٣] ابن سبعين وحكيم الإشراق ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٢٩٦.

[٤] انظر الإنسان الكامل ــ عبدالكريم الجيلي في الإنسان الكامل وأنه محمد صلى الله عليه وسلم ــ وأنه مقابل للحق والخلق ــ ٧١/٢.

[٥] انظر التصوف الإسلامي ــ ص١٩٥.

إلا أن الدكتور أبو الوفاء قد تغير رأيه في مؤلف لاحق[1]، من تسويغ هجوم الفقهاء على السهروردي، ونقد شيخ الإسلام له يقول "ليس من شك في أن مايــذهب إليــه السهروردي من أن مقام الحكيم المتوغل في التأله والبحث أعلى من مقام الأنبيــاء، يعد سبباً كافياً لهجوم فقهاء عصره عليه، وقد هاجمه ابــن تيميــة المتــوفي ســنة (٧٢٨هــ) أيضاً متهماً إياه بإدعاء النبوة"[2]، وأورد كلام الشيخ رحمه الله.

وكذلك الدكتور أبو ريان قال "النبوة في نظر السهروردي هي ضرب من الإمامــة، لايمكن أن تنقطع فهي ضرورية الحصول من وقت إلى آخر لحفظ النظام ولمصلحة النوع".. ويقول عن قصد فقهاء حلب في سؤالهم إياه بقدرة الله على إرسال الرســل والأنبياء بعد وفاة النبي صلى محمد صلى الله عليه وسلم "المقصود هو حمله علــى الاعتراف بأفكاره الباطنة الخاصة بصفات الإمام"[3].

وهو رأي الدكتور محمد عبدالقادر[4].

أما ماذهب إليه البعض من أن السهروردي إنما فرق بين الإمكان العقلي والإمكــان التاريخي لقدرة الله تعالى في خلق نبي بعد خاتم الأنبياء، فهذا تبريــر فقــط، إذ أن السهروردي صريح فيما سماه بالحكيم المتأله الباحث، وتفوقه على المتأله فقط وهو النبي[5].

ويقول أحد الباحثين الشيعة "مسألة النبوة الباطنة التي نادى بها الــسهروردي علــى مدى امتداد عمره القصير لم تكن حسب تصوري إلا باباً من أبــواب التقيــه التــي التزمها، وألزم نفسه بها في تلك الفترة من أيام صلاح الدين الأيوبي، وتأكيداً علــى ذلك عندما أفصح عما في نفسه من أن الله قادر على أن يجعل نبياً ساعة يشاء وكان جوابه بالإمامة والولاية... إنها النزعة الإيمانية الإمامية"[6].

---

[1] بحث الدكتور أبو الوفاء (ابن سبعين وحكيم الإشراق) ضمن الكتاب التذكاري نــشر ســنة (١٣٩٤هــ ــ ١٩٧٤م) ــ وهذا المؤلف مدخل إلى التصوف سنة ١٩٧٦م.

[2] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٢٤١.

[3] أصول الفلسفة الإشراقية ــ ص٢٨ ــ وانظر بحثه ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٤٠.

[4] الفلسفة الصوفية ــ ص٤٧٨.

[5] انظر المصدر السابق ــ نفس الصفحة.

[6] حوار الفلاسفة ــ عبدالمجيد رضا ــ ص١٠٢.

ويقول الدكتور إبراهيم مدكور "مهما يكن من شيء ففي تفكير الـــسهروردي آثـــار شيعية وإسماعيلية بوجه خاص، فهو يصور الإمامة تصويراً يكاد يلتقي مع تصوير الإسماعيلية ويرى أنها أزلية أبدية"[١].

وهذا القول هو رأي الدكتور محمد البهي[٢]، والدكتور عثمان يحيى[٣].

---

[١] بين السهروردي وابن سينا ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٧٤.

[٢] دور السهروردي في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشـــراق ــ ص٢٨٠.

[٣] انظر بحثه ــ الصحف اليونانية ــ ضمن الكتاب التذكاري شيخ الإشراق ــ ص٣٢٤.

المبحث الثالث: نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:-
المطلب الأول: وحدة الوجود كما عرفها المستشرقون:

١- وحدة الوجود في اللغة الإنجليزية:

تقابل الكلمة العربية وحدة الوجود كملة (Pantheisme) في اللغة الإنجليزية. وهي كلمة مكونة من جزئين (Pan) وتعني "كل، جميع، شامل جميع أجزاء مجموعة معينة"[١].

كما تأتي بمعنى "إله الجمهور والدهماء كقائد لأسرابهم وقطعانهم ويصور كرجل له ساقاً معز وقرنا وأذناي معز"[٢].

(theism) وتعني "الإيمان بوجود إله أو إله، وبخاصة: التوحيد"[٣].

وترجع الكلمة (panthisme) إلى أصل يوناني "في اليونانية (pan) تعني كل، و(theos) تعني إله، وكلمة (pantheisme) تعني الكل في الإله"[٤].

وفي القاموس الإنجليزي (Pantheism) الاعتقاد أو النظرية القائلة بأن الإله والعالم متطابقين، (الإله هو نفسه العالم)" [٥] وفي المورد (Pantheism) وحدة الوجود: المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد، وبأن الكون المادي والإنسان ليس إلا مظاهر للذات الإلهية"[٦].

٢- المعنى الديني لوحدة الوجود عند الغرب:

يطلق على نظرية ابن عربي في وحدة الوجود كلمة يونانية قديمة ظهرت في التاريخ الديني للغرب هي (Pantheisme) "التوحيد الذي يتعارض غالباً مع وحدة الوجود؛ يمكن إيجاد صورة من صور وحدة الوجود فيه كعقيدة ظاهرة في الأديان العليا ــ الكبرى ــ فهي توجد في مصطلحات (كل المعرفة)، و(كل القوة) و(خالق كل شيء) والعديد غيرها، حتى أن اللاهوت الغربي والذي يوصف توحيده بالتوحيد

---

(١) المورد ــ ص٦٥٣.

(٢) Longman Modern English Dictionray P.805.

(٣) المورد ــ ص٩٦٢.

(٤) The Encyclopeadia of Religion, vol,9, P.165.

(٥) Longman Modern English Dictionray P.807.

(٦) المورد ــ ص٦٥٥.

التقليدي الذي يقول أن عالم الخلق خارج الإله يقول أيضاً أن الرب عالم بكل شيء حال به العلم بكل الأشياء"[١]... "وعندما قال بولص قاصداً الرب "من أجلـــه نحيـــا ونتحرك ونوجد "هل كان وحده وجود لاهوتي (Pan-theologain)" [٢].

يقول ولتر ستيس "مذهب وحدة الوجود (Pantheism) بأوسع معنى له هو نظرية عن العلاقة بين الله والعالم ككل، وهناك معنى أضيق للمــصطلح شـــائع فـــي كتابـــات التصوف المسيحي يشير إلى العلاقة بين الله وجزء خاص من العالم وهـــو الـــذات الفردية للمتصوف عندما يصل إلى حالة الاتحاد، إن الرأي الذي يقول أنهما يصبحان أو هما بالفعل في هوية واحدة، هو الرأي الذي يطلق عليه الكتاب المسيحيون اســـم وحدة الوجود، ويعتبرونه (هرطقة)" [٣].

وهذا المعنى أقرب إلى معنى الحلول أكثر منه إلى معنى وحدة الوجود. ولذا كـــان تعريف أنا شميل أقرب تقول "كل شيء يستمد وجوده من خلال إيجاد الله له، أي علم الله له، وليس لشيء من حقيقة إلا ماتجه إليه الله، أما البقية فإنه عدم مطلـــق"[٤]، إلا أن المستشرقة كانت أقرب إلى الإشراقية منها إلى وحدة الوجود.

٣- فهم الغرب وحدة الوجود عند ابن عربي:

واجه الباحثون الغرب مشكلة في فهم نظرية ابن عربي (وحدة الوجود) وقد كانـــت محاولتهم لترجمة الكلمة من العربية إلى لغاتهم أشبه بالمعضلة إذ تميزت كتابات ابن عربي بالغموض والإرباك للقارئ.

يقول آربري "أسلوب ابن عربي أخاذ ومعقد محير من وجهة النظر العقليـــة، وقـــد صبغ كتاباته بهذا الأسلوب لدرجة أنها أصبحت مربكة ومحيرة للدارسين، كما أنهـــا جعلت تلك الكتابات عسيرة على الترجمة"[٥].

---

[١] The Encyclopeadia of Religion, vol,9, P.166.

[٢] السابق نفس الجزء والصفحة.

[٣] التصوف والفلسفة ــ ولتر ستيس ــ ص٢٥٨.

[٤] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٣٠٢.

[٥] Sufism, P.99.

ويقول كاردوفو "إن من الصعب تكوين حكم عن هذا الأثر الواسع المجهـول لـدى المستشرقين تقريباً... وبسبب كثرة كتبه وغموض أسلوبه والدقـة المتناهيـة فـي تحليلاته مكنت من الاعتقاد بأن بعض عباراته ذات ظاهر إلحادي في أحد مؤلفاتـه فهمت فهماً نقصاً أو فسرت تفسيراً في غير محله"[١].

ويقول جان شوفيلي عن تعارض الأقوال في ابن عربي بين زنديق وموحد "السـبب راجع إلى أن إنتاجه يشتمل في الحقيقة علـى عناصـر شـتى، سـنية، وشـيعية، وغنوصية، وهيلينية يهودية ومسيحية وزرادشتية"[٢].

وتقول أنا شميل "فلسفة ابن عربي مرتبطة في عمومها بمصطلح (وحدة الوجـود)، وترجمة هذا المصطلح ترجمة صحيحة هي مفتاحنا لمعظم نظريـات ابـن عربـي الأخرى، وقد أشار ماريان موليه (Marianmole) إلى مدى صعوبة ترجمـة كلمـة وجود ترجمة صحيحة"[٣].

وقد سبب غموض ابن عربي وانغلاق معانيه إلى فهم نظريته فهماً خاطئاً وذلك إما بالمقارنة بينه وبين من سبقه من غلاة المتصوفة أو مقارنته بوحدة الوجود المعروفة في التصوف النصراني تارة أو بالاضطراب في تقدير مذهبه تارة أخرى.

فقد ارتبطت وحدة الوجود الفلسفية عند الغرب بوحدة الوجود الشاملة التي ترجع في أصولها إلى أفلاطون والذي اعتقد بوجود النفس الإلهية للعالم وهي نفس تعلم الخلق وجسمها هو العالم، وقد بين بشكل جلي أنه لا يوجد شيء خارج الألوهية، وقد تكلم أفلاطون في محاورة (طيماوس) عن إلهين، إله أزلي خالق مصور، وإله افتـرض وجوب وجوده نفس العالم[٤].

وقد وصفت نظرية ابن عربي بصورة مشابهة لرأي أفلاطون ففي دائـرة معـارف الأديان "بافتراض أن الله متعالي كل الأشياء فيه وفي عبارة أخـرى ليـست الله... بافتراض أن الله متعالى، العامل الآخر الذي لايمكن وصفه بأنه موجـود أو غيـر

---

[١] انظر الغزالي ــ ص٢٢٤.

[٢] التصوف والمتصوفة ــ ص٦٤.

[٣] الأبعاد الصوفية ــ ص٣٠١.

[٤] The Encyclopeadia of Religion, vol,9, P.160.

موجود هذا العامل يلعب دور هام جوهري في كشف الحقيقة هذا العامل ليس الله ولا العالم وإنما هو شيء ثالث هو العامل الثالث هو إله مع الله وخلق مع العالم"[١].

وهناك من قارنه بالتصوف المسيحي يقول جولد تسيهر "صيغة وحدة الوجود هي الاصطلاح العربي الفني على ذلك المذهب من إنكار الذات الذي تسمو عقيدة التصوف في مجرى نموها المتدرج"[٢].

وممن قارنه بغلاة المتصوفة فون كريمر نسب له ذلك نكلسون وأنكر عليه "إن وصف كريمر التصوف بأنه قد صبغ بصبغة وحدة الوجود ووصفه الحلاج بأنه واضع هذا المذهب، هو وصف لاينطبق في نظري على الحلاج وعلى التصوف في جملته لأن مذهب وحدة الوجود قد ظهر في التصوف بعد الحلاج بزمن طويل، وكان أكبر واضع لدعائمه محي الدين بن عربي"[٣] ويقول دي بور "نشأ مذهب وحدة الوجود مخالفاً لمذهب جمهور المسلمين من شأنه أنه جعل العالم خيالاً لاحقيقة، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله"[٤]، وهنا خلط بين ابن عربي والحلاج.

كما قارب مارين موليه بن وحدة الوجود ووحدة الشهود إلى حد أن جعل أحدهما مرادفاً للآخر[٥].

ومن المستشرقين من أبعد في وصفه حتى جعل غرض هذه النظرية هو تأليه الذات الإنسانية بل الفردية فقط يقول هانز شيدر "إعتداد بالذات متهم، صادر عن فكر لاينعكس أبداً إلا على نفسه، وعن ذاتية تنشد في ذاتيتها اللازمة الضرورية للألوهية والتجلي الذاتي الإلهي"[٦] وربما ينطبق هذا الوصف على الحلاج وليس ابن عربي.

وقد اختلفت عبارات المستشرقين في شرح نظرية ابن عربي، ولعل استغراق بعضهم في تاريخه القديم هو الذي حفزهم إلى وضع فكر ابن عربي في قالب

---

[١] Ibid, vol,7, P.315.

[٢] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٠١.

[٣] في التصوف الإسلامي ــ ص١٣١.

[٤] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص١٠٩.

[٥] انظر الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ أنا شميل ــ ص٣٠٢.

[٦] نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٧١.

صوفي مسيحي أو فلسفة يونانية، إلا أن منهم من كان قريباً من فهم النظرية خاصة نكلسون الذي استطاع أن يحدد الفرق بين ابن عربي والحلاج من جهة وفكرة ابـن عربي والأفكار الأخرى سواء كانت يونانية أو مسيحية يقول "نستطيع أن نستدل من بعض كتابات ابن عربي أنه يبدي مسافة بين الإلهي وبين طبيعة الإنسان، وهو فـي وحدة وجوده (Pantheism) لاترفع به أو تقوده إلى مذاهب التجسد (incarantion) أو الاتحاد (identification)، لايمكن للرجل أن يقول كما قال الحلاج (أنـا الحـق). إذ وبسبب طبيعة عقله لايستطيع أن يعتقد أن كل الأشكال المعرفية متزامنة في الوقـت نفسه كما يفكر الإله بها، ولذا فهو ليس (حق) وليس الحق الذي هو نظير وشبيه لكل العالم المخلوق"[١].

وهذا الرأي قال به كوربان ونقله عنه جان شوفيلي "إن مذهب ابن عربي ليس فـي التوحيد ولا في الحلول، بل الأول إن مذهبه إن شئت تفريد الواحـد (theomnisme) وتأليه العالم (panentheisme) [٢].

ويقول سبنسر ترمنجهام "هو المذهب الذي يقول أن الله والطبيعة شيء واحـد، وأن الكون المادي والإنسان ليس إلا مظاهر للذات الإلهية"[٣].

ويقول واير (Weir) "ذهب ابن عربي إلى أن الوجود كله واحـد، وأنـه لـيس إلا مظهراً للذات الإلهية"[٤].

ويقول فيليب حتى "جميع الوجود في أساسه واحد، مظهرٌ للذات الإلهيـة. فالأشـياء تفيض من الجوهر الإلهي، وقد كانت هذه الأشياء في ذات الله قبل مُثُلها"[٥].

وفي دائرة معارف الأديان توصف نظرية ابن عربي بأنها "الوحدانيـة (Oneness) مشخصة في وحدة متعددة متكثرة، وحدة هي الطابعة لكل الموجودات الكاملة"[٦].

---

[١] The Encyclopeadia of Religion, vol,8, P.908.

[٢] التصوف والمتصوفة ــ ص٦٥ ــ وقد أصاب كوربان في النصف الأول من كلامه إلا أنه أخطأ في النصف الثاني إذا كلمة (panentheisme) هي الوحدة المطلقة والتي ظهرت عند ابن سبعين وسيأتي الكلام عليها.

[٣] الفرق الصوفية في الإسلام ــ ص٢٣٠.

[٤] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٢٤٨/١-٢٥١.

[٥] الإسلام منهج حياة ــ ص١٣٦.

[٦] The Encyclopeadia of Religion, vol,13, P.115

وقد وصفت المستشرقة أنا شميل نظرية ابن عربي وصفاً دقيقاً حيث كانت أقرب المستشرقين إلى حقيقتها[١]، تقول "إن الله هو يعلو على كل الأشياء، وهي ليست هو ولا شيء غيره، وهو إنما يتجلى من خلال الأسماء، أما من خلال الذات فلا، فهو على مستوى الذات لايمكن إدراكه، وهو فوق كل معرفة عقلية، وعليه فإن وجود الحوادث لايماثل ذاته، بل هو انعكاس لصفاته"[٢]، وقد رفضت المستشرقة مثل الاصطلاحات الغربية التي وصفت بها هذه النظرية مثل (pantheism) و(Panetheism) و(oneness) ورأت أن هذه المصطلحات يجب إعادة النظر فيها[٣].

المطلب الثاني: مصادر وحدة وجود ابن عربي عند المستشرقين:

عرض المستشرقون عدة مصادر لنظرية وحدة الوجود عند ابن عربي منها خارجية أجنبية ومنها من الفرق الإسلامية سواء كانت من داخل التصوف ذاته أو من خارجه كعلم الكلام.

أولاً: المصادر الخارجية:

تتفق أبحاث المستشرقين إلى حد بعيد على أن مصادر وحدة الوجود إما أنها من الشرق ممثلة في الهند وبلاد فارس وإما من الغرب من الأفلوطنية الحديثة ومنهم من جعل من الجهتين مصدراً واحداً، ومنهم من جعل ابن عربي جمّاع لخليط من الأفكار الشائعة في عصره.

يقول فون كريمر "الفكرة العالمية عن وحدة الوجود ظاهرة معروفة لمدرسة الفيدنته والبوذية والأدرية المسيحية، ومن هذا وحده لانستطيع أن نقرر بأي درجة من التجريد رأياً يختص بالمصدر الذي أخذت عنه الفكرة العالمية"[٤].

---

[١] تقول أنا شميل "لعل منهج ابن عربي يلاقي اليوم تفهماً أعمق لم يكن ممكناً قبل أكثر من خمسين سنة ــ الأبعاد الصوفية ــ ص٣٠٨ ــ والمستشرقة أنا شميل متأخرة ــ ونظراً لتوافر الدراسات الإستشراقية عن ابن عربي وترجمة العديد من مؤلفاته ــ مع توافر الشروح عليها مكن المتأخرين من إدراك المعنى الصحيح لنظرية ابن عربي في وحدة الوجود.

[٢] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٣٠٢.

[٣] السابق ــ نفس الصفحة.

[٤] الحضارة الإسلامية ــ ص١١٩.

ويذكر الدكتور أبو العلا عفيفي رأي المستشرق دوزي أنه يرى أن "التصوف جـاء إلى الصوفية من فارس وأنه جاء إلى هذه البلاد من الهند فقد ظهرت في فارس منذ أحقاب بعيدة فكرة صدور كل شيء عن الله ورجوع كل شيء إلى الله"(١).

ويقول براون "اتخذ التصوف في إيران إتجاهاً حاداً في طريق وحدة الوجود... ومنذ زمن طويل وقبل أن تتجه الفلسفة الأفلاطونية الجديدة نحو العـرب وصـلت هـذه الفلسفة إلى إيران... فهناك احتمال كبير من وجهـة النظـر التاريخيـة أن يكـون الصوفية قد استعاروا عقيدة وحدة الوجود من الفلسفة الأفلاطونية الجديدة أكثر مـن استعاروها من مذهب الفدا وبوذا"(٢).

ويقول نكلسون "الفناء في عرف أصحاب وحدة الوجود ربما كان أشد اتصالاً بفكرة الفيدانتا، وماماثلها من الأفكار الهندية"(٣).

أما كاردوفو فيقول "لن يلقي القارئ عناء في أن يجد في هذه النظرية مـذاهب ذات طابع معروف، أي نظرية من النوع الأفلاطوني الجديد حول الكليـات تميـل إلـى التأليف بين المذهب الإسمي (الذهني) والمذهب الواقعي"(٤).

ويذهب آربري إلى أن مصادر ابن عربي عديدة شتى وامتد نظام ابن عربي ضخامة واتساعاً، فقد قبلت نظرياته وتأملاته ومصطلحاته المتنوعة بتنوع مصادرره(٥).

وقال كاردوفو "مثّلَ ابن عربي دور موسوعي، وذلك بجمعه أفكاراً من هنا وهنـاك، ومزجه مابينها ضمن منهاج ملائم لطرق تُمثِّل حال روح فلسفية، وحال العنعنـات الأفلاطونية الجديدة.. والتي أتت لتنظم إلى القبالا بعد أن جاوزت المدرسية الشرقية الفلسفية"(٦).

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخيه ــ المقدمة.

(٢) تاريخ الأدب في إيران ــ ١٤٥/١.

(٣) في التصوف الإسلامي ــ ص٧٥.

(٤) الغزالي ــ ص٢٢٨.

(٥) Sufism, P.99.

(٦) الغزالي ــ ص٢٢٤.

ويقول كارديه "فيها يلتقي القول الأفلاطوني المحدث بالذرة، وتلتقي إلهيات أرسطو المنحولة بالنزعة الأشعرية، التي تنصرف إلى إثبات الإله الواحد فيتجرد الخلق من كل وجود فعلي مميز"[١].

ويقول جان شوفيلي "يتلاقى فيها الحكمة المشرقية للسهروردي وعلم الكلام السني، والتفكير الشيعي، وامشاج الفلسفات الهيلينية، وكل هذه المصادر تشكل تياراً أصيلاً لايمكن رده إلى أي واحد من تلك المكونات"[٢].

ثانياً: المصادر في التصوف:

يقول براون "يمكن القطع بأن فكرة وحدة الوجود قد ظهرت أول ماظهرت في أواخر القرن التاسع وبداية العاشر الميلادي، وقد كان ظهروها مقترناً بظهور شخصين من العرفاء:

١- أبو يزيد البسطامي القائل سبحاني ما أعظم شأني.
٢- والجنيد القائل "تحدث الله تعالى مع البشر ثلاثين عاماً بلسان جنيد، ولم يكن لجيند وجود، ولم يكن عند الخلق خبر"[٣].

وإذا كان براون متأكد في رأيه بشأن الرجلين فإن نكلسون ينسب وحدة الوجود إلى أبي يزيد بشيء من الشك يقول "إنك لتملح نزعة أبي يزيد إلى وحدة الوجود، ماثلة في الأقوال المعزوة إليه، ولو أن في نسبتها إليه جميعاً بعض الشلك ومثال ذلك: خرجت من الحق إلى الحق حتى صاحوا مني في يامن أنا أنت، وقوله إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني..." [٤].

وقد جعل ماسينيون الحلاج أصلاً لابن عربي في وحدة الوجود وخاصة في الذات والصفات يقول "اختفت الكلمتان اللاهوت والناسوت لقرنين من الزمان من المصطلح الصوفي بعد الحلاج، ولاتظهر إلا في مطلع القرن الثالث عشر الميلادي في مؤلفات ابن الفارض (٦٣٢هـ) وعند ابن عربي وقد تطورتا كثيراً... فاللاهوت يصبح عند

---

[١] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ١١٢٤/٤-١١٢٥.
[٢] التصوف والمتصوفة ــ ص٦١.
[٣] تاريخ الأدب في إيران ــ ٣٣٢/١.
[٤] في التصوف الإسلامي ــ ص٧٥.

ابن عربي المظهر الدائم الأزلي الروحي في الكل الكبير بينما الناسوت هو مظهره المتغير المتنقل المتوالد المادي، وهكذا نرى مدرسة ابن عربي تعدل من بعض جمل الحلاج"[١].

ويقول هانز شيدر "إن من الطبيعي أن يقارن ابن عربي بالحلاج ونظرته في الإنسان... فبينما يتمسك الحلاج بفكرة علو الله، لكن مع اليقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول في بعض اللحظات إذا نزل الله في وعي العاشق فيُحلُّ الذات الإلهية المطلقة مؤقتاً مكان الذات الإنسانية الفردية... ونجد ابن عربي قد جعل من هذا اليقين موضوعاً لعملية منطقية شكلية، فالطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية، ليستا بعد إلا المظهرين المتماثلين لمذهب في الواحدية"[٢].

ويقول كاردوفو "يمكن تقديم مبدأ وحدة الوجود والنفوذ الهندي في الدور السابق للغزالي ممثلاً بصوفي مشهور هو الحسين بن منصور الحلاج"[٣].

ويقول براون "عرض الحلاج وحدة الوجود لأول مرة في عام (٢٩٩-٣٠٠هـ)"[٤].

يقول نكلسون "يدين التصوف الإسلامي للحلاج بدين لايمكن تقديره فإن مذهبه هذا الذي رفضه المسلمون هو الذي أدخل في الإسلام تلك الفكرة التي أحدثت فيه انقلاباً، أعني فكرة الكثرة في الوحدة المطلقة أو مبدأ التغاير في الوحدة"[٥].

ويقول الدكتور فيليب حتى "قتل الحلاج ولكن البدع التي جاء بها بقيت بعده، ومن أشهر هذه البدع وحدة الوجود المستمدة من الإسكندرية، الأفلاطونية المحدثة ومن كتاب الربوبية (أثولوجيا) المنسوب إلى أرسطو، وأول من ألقى على هذه النظرية شكلها المعهود محي الدين بن عربي"[٦].

إلا أن المستشرقة أنا شميل ترفض هذه المصدرية تقول "إن عبارة (أنا الحق) جعلت كثيراً من المتصوفة يعتبرون الحلاج وجودياً يؤمن بوحدة كل الموجودات، إلا أن

---

[١] مذهب الحلاج ــ ترجمة شعبان بركات ــ الأداب فبراير ــ ١٩٥٤ ــ ص١٢٧.

[٢] نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٧٠.

[٣] الغزالي ــ ص١٧٥.

[٤] تاريخ الأدب في إيران ــ ٣٣٨/١.

[٥] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٨٥.

[٦] الإسلام منهج حياة ــ ص١٣٦.

تعاليم الحلاج الحقيقية تقول بالتعالي الإلهي المطلق، وبالقدم الذي ينفصل عن كل حادث ولاتتحد الذات الأزلية مع الروح البشرية الحادثة إلا في لحظات نادرة من التصوف"[١].

ثالثاً: علم الكلام:

يقول نكلسون "إن القول بوحدة الوجود في التصوف الإسلامي يرجع إلى عاملين:

١- شعور الصوفي في حالة وجده بأنه متحقق بالوحدة الوجودية مع الحق.

٢- فهمه التنزيه حسبما عرّفه المتكلمون فهماً أدى به إلى القول بأن الإرادة الإلهية المطلقة هي وحدها العلة في وجود كل شيء في العالم"[٢].

ويقول دي بور "بعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء"[٣].

وفي دائرة معارف الأديان يخص الأشاعرة بهذا الوصف "إن مابيين ذلك التحول المفاجئ فيما وراء الطبيعية (الميتافيزيقا) الإسلامية، أن ابن عربي أخذ (مجموعة أفكار وتعاليم) الأشعري ووظفها في منطقة إلى أقصى حد. فحينما يؤكد الأشعري على قدرة الله الكلية وتدبيره للكون، وتضمينه أن الإله هو القوة الفاعلة الحقيقة والوحيدة فمن غير المخالف للمنطق أن يقترح ابن عربي أن الإله هو كذلك الموجود الحقيقي الوحيد"[٤].

رابعاً: أصالة النظرية عند ابن عربي:

يذهب نكلسون إلى أن نظرية وحدة الوجود هي فكرة أصيلة لابن عربي وعليه فقد انتقد الأبحاث التي جعلت من ابن عربي مجرد ناقل لفكره يقول "ذلك الظن الذي لم يولي اهتماماً يذكر وهو أن ابن عربي قد أخذ من المدارس الأوروبية، إنه ومن

---

[١] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٨٥.

[٢] في التصوف الإسلامي ــ ص١١٩.

[٣] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ص١١٠.

[٤] The Encyclopeadia of Religion, vol,13, P.115

المستحيل إعطاء تفصيل دقيق لتعاليمه، ومن السابق لأوانه تكوين شهادة أكثر إيجابية تتعلق بسماته الثيوصوفية والتي في أغلبها ترجع أصولها لنظريات الصوفية الشائعة، ولكن هناك كم فكري ظهر أصيلاً قائماً على مقدار هائل من تجاربه الصوفية التي حصل عليها بجذبه الصوفي واستطاع تسجيلها وتحليلها"[١].

ويقول أسين بلاثيوس "أول خاصية تبرز للعيان هي الأثر الأفلاطوني العميق والمتغلغل في كل مذهب ابن عربي وبخاصة في تصوفه، ومع ذلك نستبعد كل اتهام بالمحاكاة الأدبية المباشرة، وترغمنا على الاعتراف بأن مذهب ابن عربي الروحي من وراء الاصطلاح الأفلاطوني المحدث الذي يعبر عنه يعكس حياة شخصية مشعوراً بها حقاً"[٢].

ويقول هانز شيدر "وضع ابن عربي مذهباً منظماً في تفسير العالم يتعلق بالجانب التأملي من التقوى لا بالجانب العلمي العقلي، وجذور هذا التفسير للعالم لم تعد التجربة الدينية بل عقلاً بارداً مرهفاً يبذل كل طاقته في تشييد مذهباً منظماً على أساس خليط هائل من الروايات الغنوصية والتنجيمية"[٣].

إلا أن من المستشرقين من رفض فكرة أصالة النظرية عند ابن عربي ومنهم مارتن لنجز يقول "تعرض صفحاً عن بعض الباحثين الغربيين والذين فرضوا خطأ أن وحدة الوجود هي فكرة ابن عربي الدقيقة وأنه المدرسة الأصلية للفكرة"[٤].

المطلب الثالث: نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:

أولاً: أساس نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:

حاول المستشرق أربري تلخيص نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي فقال:

١- الله هو الموجود المطلق، وهو مصدر الروح لكل موجود.

---

[١] The Encyclopeadia of Religion, vol,8, P.908

[٢] ابن عربي ــ ص٢٦١.

[٣] نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٦٣.

[٤] What is Sufism, P.115.

٢- العالم في وجوده سواء كان حقيقي الوجود أو ممكن الوجود كلاهمـــا يكـــون العالم أزلي في وجوده، زائل في وجوده، فهو أزلي في وجوده لكونه معلـــوم لله، وهو زائل الوجود ببعده عند الله.
٣- الله تعالى متعالى عن العالم؛ كما أنه جوهر هذا العالم، وعلوه وجوهريته لهذا العالم يكونان أساسين لوجه الحقيقة.
٤- الوجود مستقل عن الله، يبقى ويعيش بفضل إرادة الله، وهو يتحـــرك نحـــو الأفضل وفق النواميس الدينية.
٥- قبل خروج الأشياء إلى الوجود إلى عالم الظواهر، كان كامن معلوم في عقل الله ثابت معلوم هو (عين الثبات) وهو ذات الجوهر الإلهي وفهمه ووعيـــه، هذا النموذج الأصلي واسطة بين المطلق (الحق) وعالم الظواهر.
٦- لايوجد شيء مسمى الاتحاد بالله في فكرة الوحدة مع الله، ولكن هناك تحـــول واقع وموجود حقيقة أن الصوفية متوحدين مع الله"[١].

ويقول نكلسون "الذات الإلهية بما هي ذات لايمكن معرفتها، ولذا يجب أن نعلمها عن طريق أسمائها وصفاتها... ولابد أن نميز بين الذات والصفات التي هـــي العـــالم، والحقيقة أن الذات عين الصفات وليست شيئاً غيرها فالمسمى بالعـــالم وهـــو عـــالم الصفات ليس أمراً متوهماً، بل هو موجود على الحقيقة لأنه المجلي الذي ظهر فيـــه الحق أو هو النفس الثانية للحق"[٢].

ويقول في أحد أبحاثه "أدرك ابن عربي حقيقة التصوف المتناغمة والمتوافقـــة مـــع عقيدة التنزيه والتشبيه فتعبد الله كما أنه إله متعالى متقدس، وكما أنه متدرع متجسد في الطبيعة"[٣].

---

[١] Sufism, P. 100-101.

[٢] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٤٦ بتصرف يسير.

[٣] The Encyclopeadia of Religion, vol,8, P.909

ويقول أسين بلاثيون "وحدة الوجود نصفه صدوري، ونصفه محايث، وفيه يقوم مذهب ابن عربي في الدين وفي الكون، وقد مهد الأسس الميتافيزيقية لهذا المذهب في الاتحاد"[١].

ويقول "إن إدراك هذا الوجود المطلق إنما يكون بالاستبعاد التدريجي لكل معرفة متميزة إي كل معرفة حسية وخيالية ومنطقية، موضوعها ومحتواها هو المخلوقات"[٢].

ويقول هانز شيدر "ابن عربي مذهبه الذي يقول بواحدية أساسية تقوم على مبدأ أو وحدة الوجود، وخير وسيلة لهذا التحرر هي معرفة الإنسان لنفسه بنفسه"[٣].

ويقول سبنسر ترمنجهام "ابن عربي بمذهبه في وحدة الوجود كان يعلم إن كل الأشياء تتواجد أولاً كأفكار في علم الله، وهنا تنبع وإلى هنا تعود في النهاية"[٤].

أما بالنثيا فيرى أن "أساس النظرية الذي بنى عليه ابن عربي مذهبه هو الشك، وهو إنكار قدرة العقل الإنساني الوصول إلى الحق المطلق وإدراك ذات الله.. وعجز الملكات والقوى الإنسانية عن بلوغ المعرفة اليقينية البينة"[٥].

كما أورد بالنثيا ستة أصول قامت عليها النظرية وهي:

١- زهد أهل النظر من الصوفية، ومذاهبهم في العلوم الباطنية.
٢- القول بوحدة الوجود.
٣- الشك الصوفي.
٤- المذهب الميتافيزيقي للإسكندريين الثلاثة "أفلوطين، وفرفوريوس الصوري، وبرقلس".
٥- مذهب أفلوطين في الصدور.
٦- مذهب غلاة الصوفية في النفس[٦].

---

[١] ابن عربي ــ ص٢٥١.
[٢] السابق ــ ص٢٢٨.
[٣] نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٢٠.
[٤] الفرق الصوفية في الإسلام ــ ص٢٤٥.
[٥] تاريخ الفكر الأندلسي ــ ص٣٨٢ بتصرف يسير.
[٦] انظر تاريخ الفكر الأندلسي ــ ص٣٨١.

وإذا كان بالنثيا يرجع أساس وحدة الوجود عند ابن عربي إلى شك العقل البشري في قدرته وحاجته إلى اليقين فإن المستشرقة أنا شميل ترجع هذه الحاجة إلى الإله تقول "إن الله أخرج المسميات إلى الوجود بسبب الحزن الأزلـي لأسـماء الله والعطـش اللامتناهي عند الله في عشقه قد انعكس بشكل ما في العطش اللامتناهي عنـد أهـل الحنين من خلقه"[١].

ثانياً: الحق والخلق:

يقول جولد تسيهر "التصوف الذي يتحول إلى الحلول إنما يعترف بوجود واحد يثبته للألوهية، أما العالم الفاني الكثير الصور والألوان فلا يختصه بواقعية حقه، إلا مـن حيث هي انعكاس أو سفور وتجل، لذلك الوجود الحقيقي الفذ"[٢].

ويفرق جولد تسيهر بين حلولية الحلاج ووحدة وجود ابن عربي في الحق والخلـق فيقول "اجتهد ابن عربي إزاء عقيدة وحدانية الوجود والتي استطاع أن ينسبها إلـى أسلاف مشهورين فحاول أن يسلب هذه العقيدة افتراض الاتحاد الجوهري المـادي بين الألوهية والطبيعة، وأن يقصرها على العلاقة الخلقية المعنوية"[٣].

أما نكلسون فهو الأكثر فهماً لفكر ابن عربي إذ يقرر أن ابن عربي "يرى أن الأشياء وجدت قبل أن تخلق كأفكار تجول في ضمير المبدع الخلاق"[٤].

ويقول "إلا أن ابن عربي لايمكنه أن يعتقد أن الأشكال المعرفية متزامنة موجودة في نفس الوقت الذي يفكر الإله بها لذا فهو ليس (حق) وليس الحق الـذي هـو نظيـر وشبيه لكل العالم المخلوق"[٥].

وهذا تصريح من نكلسون لمخالفة ابن عربي للحلاج في حلوليته.. إلا أن نكلـسون يرى بعد وجود الأشياء أن العلاقة بين الألوهية والطبيعية هي علاقة تلازم يقول "الله

---

[١] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٣٠٣.

[٢] مذاهب التفسير الإسلامي ــ ص٢٠١.

[٣] انظر السابق ــ ص٢٤٥.

[٤] التصوف ضمن تراث الإسلام ــ ص٣٢٨.

[٥] The Encyclopeadia of Religion, vol,8, P.908.

والعالم مكمل للآخر ومتلازم له، فالعالم لايمكنه الظهور منفكاً عن الله، وإذا لم يتمكن العالم من الظهور لايمكن أن يعرف الإله"[١].

ويصور كوربان هذا التلازم بقوله "إن الله لازم لوجودنا بينما نحن لازم له حتى ينجلي هو لنفسه"[٢].

ويرى أسين بلاثيوس أن العلاقة بين الحق والخلق عند ابن عربي هو الحب يقول "إن أصل كل موجود هو الحب الإلهي والخلق ليس في الواقع غير نتيجة حب الله مزدوج لأنه أحب أن يعرف فتجلى خارج ذاته... إن الله إذ يحبنا من أجل ذاته حتى نعرفه ونحبه، ومن أجل ذواتنا لأنه خلقنا من أجل أننا بحبنا له وعبادتنا له نسعد السعادة الأبدية"[٣].

وتقول أنا شميل "يمكن تلخيص العلاقة بين الخالق والمخلوقات فيما يلي: إن المطلق كما يشعر بالشوق في وحدته وذلك تباعاً للحديث "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت العالم... فخلق الخلق مرآة لتجلياته"[٤].

ويرى جان شوفيلي أن الحاجة هي العامل الرئيسي بين الخالق والمخلوق يقول "العلاقة الكلية للمخلوق بالخالق كانت بحيث لايقوم شيء إلا بالحق، ولاينكشف إلا بالمخلوق... ولو دفع الصوفي هذه القضية إلى نهايتها لأمكنه أن يستنتج أن الله هو الذي يعرف ذاته في وجود المتصوف وبمقدار مايتأله المتصوف يعرف"[٥].

أما كيفية انبثاق هذا التعدد والكثرة عن الواحد أو كيفية عملية الخلق فيرى نكلسون مطابقة لنظرية الفيض والصدور عند أفلوطين يقول "في شرحه المحدد لكيفية التعدد أن تأتي من الوحدة المطلقة يوظف ابن عربي نفس ترجيحة أفلوطين، وأفضل شروحه على الوجود انتشار النور"[٦].

---

[١] Ibid, vol, 8, P.908.

[٢] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ أنا شميل ــ ص٣٠١.

[٣] ابن عربي ــ ص٢٤١.

[٤] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٣٠٣.

[٥] التصوف والمتصوفة ــ ص٦٦.

[٦] The Encyclopeadia of Religion, vol,8, P.908.

ويفسر بلاثيوس عملية الخلق بالفيض والصدور أيضاً "إذا كان العالم يصدر عن الله... وإذا كان الجوهر أو الحقيقة للعددية للكون واحدة هي الحقيقة الإلهية... فمن الواضح أن إدراك هذه الوحدة في الوجود هي المطلب الأسمى للتصوف، فالنفس بعودة مثالية ترجع إلى الاتحاد بالله الذي صدرت عنه بالصدور المتنامي"[١].

وبلاثيوس يشير ضمنياً إلى أثر فلسفة ابن سينا المشائية على ابن عربي.

أما أنا شميل فإنها تعرض عملية الخلق ظاهرة التأثر بعلم الكلام وخاصة عملية خلق الأعراض المتتابعة عند الأشاعرة تقول "إن الوجود المطلق قد حبس أنفاسه إلى حد ما، حتى لم يعد يحتمل ذلك، وهكذا ظهر العالم أثراً لنفس الرحمن إن الكون يخلق ويعدم في لحظة مثل النفس، إنه يرد إلى أصله في الغيب تماماً كما يرد النفس إلى الرئة"[٢].

وفي دائرة معارف الأديان "زفرة الإله الطويلة المشتاقة أوجدت الكون الذي يمثل المرآة التي يرى الإله ذاته فيها... هذه العملية ليست ساكنة؛ وإنما حركية لأنه وفي نفس الوقت الذي يزفر الإله هو أيضاً مجال لعودة هذه النفس مرة أخرى للواحد"[٣].

رابعاً أثر نظرية وحدة الوجود على التوحيد:

وصف المستشرقون ابن عربي ونظريته في وحدة الوجود إنهما أبعد شيء عن الإسلام وعقيدة التوحيد السنية. فوصف آربري ابن عربي بأنه "الصوفي الغنوصي العربي العظيم"[٤].

ووصفه كاردوفو بأنه "مؤلف من طراز الأفلاطونية الجديدة"[٥].

---

[١] ابن عربي ــ ص٢٥٢.

[٢] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٣٠٣.

[٣] The Encyclopeadia of Religion, vol,13, P116.

[٤] Sufism, P.97.

[٥] الغزالي ــ ص٢٣٣.

ووصفه هانز شيدر بقوله "اعتداد بالذات متهم صادر عن فكر لاينعكس أبداً إلا على نفسه وعند ذاتية تنشد في ذاتها اللازمة الـــضرورية للألوهيـــة والتجلـــي الـــذاتي الإلهي"[١].

ويصفه واير (Weir) "ابن عربي مع قيامه بفرائض الإسلام وتمسكه بعقائـــده كـــان رائده الوحيد هو ذلك النور الباطني الذي أفاضه الله عليه على مايعتقد"[٢].

ووصفه جان شوفيلي "الشيخ الأكبر لباطنية الإسلام"[٣].

ويذهب نكلسون إلى أن نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي هي هدم للإسلام يقـــول "إن الإسلام يفقد كل معناه ويصبح اسماً على غير مسمى لو أن عقيدة التوحيد المعبر عنها بلا إله إلا الله أصبح المراد بها لا وجود على الحقيقـــة إلا الله، وواضـــح أن الاعتراف بوحدة الوجود في صورتها المجردة قضاء تام على معالم الدين المنـــزل ومحو لهذه المعالم كاملاً"[٤].

ويقول "تحول معنى التوحيد إلى وحدة الوجود، فحلت محل صورة الله الواحد المنزه عن صفات المحدثات؛ صورة الوجود الواحد المطلق (الحق) الظاهر في كل مظهر من مظاهر الخلق"[٥].

وتصف المستشرقة أنا شميل رأي الغرب عن هذا الأثر فتقول "الرأي التقليدي عنـــه في الغرب أنه ممثل مذهب وحدة الوجود أو الواحدية، وأنه بأفكار الواحدية تلك قـــد حطم فكرة إسلامية أساسية تقول بأن الله حي فعال، وبذلك فإنه مسؤول عن إســـقاط الحياة الدينية الحقة في الإسلام"[٦].

وتقول "هذا المذهب يتناقض تمام التناقض مع تعاليم الإسلام السني"[٧].

---

[١] انظر نظرية الإنسان الكامل ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٧١.

[٢] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٢٤٨/١.

[٣] التصوف والمتصوفة ــ ص٦١.

[٤] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٠٣.

[٥] السابق ــ ص٨٣.

[٦] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٢٩٧.

[٧] السابق ــ ص٣٠٨.

ويعلل كاردوفو سبب انتشار مؤلفات ابن عربي بين العامة بالرغم من مخالفتها عقائد الإسلام "العقيدة القائمة على التوحيد من حيث الأساس لايمكن أن تتسع حتى وحـــدة الوجود، وأجدر من هذا أن يقال أن ذلك القبول ــ لمؤلفاته ــ شـــاهد علـــى عـــدم اكتراث عميق، والحق أن الفلسفة التي كان ابن عربي يجهر بها عادة لاتنطوي على خطر في ذلك العصر وذلك أنها كانت فلسفة ميتة"[١].

[١] الغزالي ــ ص٢٣٤.

تعقيب ورد:

أولاً: ابن عربي وفلسفته الصوفية:

١- نبذة عن حياة ابن عربي:

هو أبوبكر، محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبدالله الحاتمي الطائي، ولد في مدينة مرسية جنوب الأندلس، سنة (٥٦٠هـ)، وأسرته من أصل عربي تنتمي إلى قبيلة طي، اشتهر في العالم العربي باسم ابن عربي، كما لقب بالشيخ الأكبر، ويكنى بمحي الدين، انتقل بعد سنواته المبكرة إلى إشبيلية حيث نشأ وتلقى علومه الأولى، وقد ساعده ثراء أسرته على توفير حياة رغدة مريحة وهنيئة، اتصل في هذه الفترة من حياته بامرأتين صوفيتين هما ياسمين المرشنية وفاطمة القرطبية، ويرجع لهما دوراً أساسياً في توجيه حياته، وقد تنقل في مدن بلاد الأندلس حيث قابل العديد من الرجال والنساء المتصوفين، كما التقى في زيارته لمدينة قرطبة بالفيلسوف ابن رشد الحفيد، كما استطاع ابن عربي من التردد على بعض المدارس التي تعلم سراً مذهب الأمبيذوقلية المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية، والأروفيية والفطرية الهندية، وتعد (المرية) مركزاً لمدرسة ابن مسرة.

رحل ابن عربي أثر رؤيا أوحت إليه بالهجرة إلى الشرق سنة (٥٩٥هـ) وفي هذه الرحلة حج إلى مكة للمرة الأولى سنة (٥٩٨هـ)، وهناك التقى بفتاة من عائلة صوفية إيرانية من أصفهان، تعلق بها ونظم في مودتها قصائد ضمنها ديوانه (ترجمان الأشواق)، كما بدأ في تأليف كتابه الفتوحات المكية. ثم ارتحل ابن عربي من مكة إلى مدن عديدة منها الموصل، ثم ارتحل إلى القاهرة، وفي سنة (٦٠٤هـ) افتضح أمره على يد الفقهاء فخشي على حياته فيها فارتحل إلى مكة وقضى بها ثلاث سنوات، ثم ارتحل إلى (قونيه) بتركيا، وهناك تزوج بوالدة صدر الدين القونوي وهو أحد تلاميذه، ثم لايلبث أن يرتحل إلى أرمينيا ثم إلى بغداد، حيث يلتقي بالصوفي المعروف شهاب الدين عمر السهروردي، ثم يعود إلى مكة، وتتناوله انتقادات الفقهاء أثر قصائده الغزلية بالفتاة (نظام) ابنه صديقه الإيراني، فألف كتاب يشرح فيه هذا الديوان على معاني صوفية تجريدية وهو "ذخائر الأعلاق" ثم يرتحل

إلى حلب، ثم يرتحل منها إلى دمشق بعد أن طبقت شهرته العالم الإسلامي، حيث أتم "الفتوحات المكية".

توفي ابن عربي سنة (٦٣٨هـ) ودفن عند سفح جبل قاسيون شمال دمشق[١].

٢- أقوال العلماء فيه:

يمثل قول شيخ الإسلام ابن تيمية في ابن عربي؛ الأكثر موضوعية، وقرباً إلى الحقيقة، وبعداً عن الهوى، يقول رحمه الله بعد أن عرض أقوال الاتحادية أمثال ابن عربي والتلمساني وابن سبعين فقال عن مقالته "وهي مع كونها كفراً، فهو أقربهم إلى الإسلام، لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيراً، ولأنه لايثبت على الاتحاد ثبات غيره، بل هو كثير الاضطراب فيه، وإنما هو قائم مع خياله الواسع الذي يتخيل فيه الحق تارة، والباطل أخرى، والله أعلم بما مات عليه"[٢].

وقد بين (رحمه الله) هذا القرب بقوله "ذلك أنه على القول الأول ــ قول ابن عربي ــ يمكن أن يجعل للحق وجوداً خارجاً عن أعيان الممكنات، وأنه فاض عليها، فيكون فيه اعتراف بوجود الرب القائم بنفسه الغني عن خلقه، وإن كان فيه كفر من وجهة أنه جعل المخلوق هو الخالق، والمربوب هو الرب، بل لم يثبت خلقاً أصلاً، ومع هذا فما رأيته صرح بوجود الرب متميزاً عن الوجود القائم بأعيان الممكنات"[٣].

وقد ذكر رحمه الله تعالى جملة من أقوال العلماء فيه منها أنه "شيخاً نجساً، يكذب بكل كتاب أنزله الله، وبكل نبي أرسله الله".

"هو شيخ سوء كذاب مقبوح يقول بقدم العالم ولايحرم فرجاً"[٤].

---

[١] انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء: ١١٩/١٤ ــ وانظر فوات الوفيات: ٤٣٥/٣ ــ وانظر شذرات الذهب ــ ١٩٠/٥ وانظر مرأة الجنان: ١٠٠/٤ ــ وانظر نفح الطيب ــ ١٨٠/٢ ــ وانظر ترجمته في: المعرفة عند محي الدين ابن عربي ــ الدكتور محمد غلاب ــ ضمن الكتاب التذكاري ــ محي الدين بن عربي ــ ١٨٣-١٨٩.

[٢] مجموع الفتاوى ــ ٩١/٢.

[٣] السابق ــ ١٠٢/٢.

[٤] السابق ــ ٨٤/٢-٨٥.

وقد ذكر البقاعي في كتابه جملة من أقوال العلماء فيه والتي تطعن فيه وتكفره على أقواله في الفتوحات والفصوص ومنها قولهم عن كلام ابن عربي "كلام ضلال وشرك وإتحاد، وإلحاد"[١].

كما كفره ابن القارئ على ماورد عنه من الفتوحات المكية ورد على أقواله[٢].

وفي رأي الوجوديين العرب المعاصرين مايكون أقرب إلى الموضوعية يقول عبالرحمن بدوي "ابن عربي، كان مجرد فيلسوف في الوجود، وليس في حياته كما نعرفها مايدل على أنه حسيّ شيئاً من آرائه، ولذا لاتشوقنا شخصيته... فهو رجل معرفته أكبر من روحه، وهذا واضح خصوصاً في نزعته الانسكلوبيدية الواضحة، مما من شأنه أن يجعل شخصيته غير واضحة المعالم، لأنها لاتستقر على عمود محدود، ولا تلبس صورة معينة"[٣].

ويذكر بعض الباحثين أن ابن عربي مجرد ناقل عن الفلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين، والباطنية والمتكلمين[٤]، والحقيقة أن ابن عربي وإن نقل عنهم فقد صاغ وأول وتعسف مانقله وبدل وقرأ فيه من معاني مذهبه في وحدة الوجود[٥]ما قرأ، فهو ليس مجرد ناقل بل له أصالته وفلسفته ومنطقه الخاص به.

٣- فلسفته الصوفية:

يقول الدكتور عفيفي "هو من غير شك فيلسوف صاحب مذهب ومؤسس مدرسة، ولكنه فيلسوف آثر أن يهمل منهج العقل الذي هو منهج التحليل والتركيب، ويأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز، والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال في التعبير" وقال "يعوزه المنهج الفلسفي الدقيق والتحليل العلمي المنظم"[٦].

---

[١] انظر تنبيه الغبي ــ ص٥٢ ــ وانظر ص٧٥، ٧٦، ٧٧.

[٢] انظر الرد على القائلين بوحدة الوجود ــ ص٢١.

[٣] الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ــ ص١٠٤-١٠٥.

[٤] انظر الروحية عند محي الدين بن عربي ــ ودكتور علي عبدالجليل راضي ــ ٤٣٥-٤٥٨.

[٥] انظر من أين استقى محي الدين بن عربي فلسفته ــ الدكتور عفيفي ــ مجلة كلية الآداب ــ مجلد١ ــ جزء١ ــ ص٢١ ــ و٣٩.

[٦] فصوص الحكم والتعليقات عليه ــ المقدمة ــ ص٩.

ويرى الدكتور توفيق الطويل أن فلسفة ابن عربي فلسفة المتناقضات وخاصة فلسفته الأخلاقية "فلسفته الأخلاقية تبدو متضمنة في تأويلاته لتعاليم الإسلام الخلقية؛ وهذه التأويلات تستدعي النظر بكثرة مافيها من تناقضات"[١].

ويرى الدكتور عثمان يحيى أن فلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي "نظرية معقدة في طبيعة الوجود وشئونه وأحكامه"[٢].

ويذهب سيد نصر في تفسير هذا التعقيد والتناقض إلى أن "ابن عربي على العكس من الفيلسوف إذ التشابه بين عرفانه وبين الفلسفة تشابه ظاهري أكثر منه واقعي، إذ يكتب ابن عربي تحت إيحاء سريع مباشر، لذا لا يتوافر لكتاباته شيء من التماسك"[٣].

وهذا الرأي من سيد نصر بعيد عن منهج ابن عربي في صياغة مذهبه إذ يجعل سيد نصر التجربة الصوفية سابقة على المذهب في حين أن مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي سابق على التجربة الصوفية، يقول الدكتور عفيفي "كانت قضية وحدة الوجود نقطة الابتداء في مذهب ابن عربي، وجاءت التجربة الصوفية لتحققها وتشهد بصحتها، وذلك لأنه لما حاول أن يتغلب بطريقة عقلية على التناقض بين الوحدة والكثرة، وجد بطريق الذوق الصوفي تأييداً لرفع هذا التناقض فأحال من لايفهم كلامه على الذوق الصوفي"[٤].

ولعل من أسباب تناقض ابن عربي وتقلبه في فلسفته هو ذلك التحفظ الذي أبداه في تصانيفه يقول الدكتور زكي مبارك "لولا تحفظ ابن عربي لما استطاع أن ينجو في حياته من القتل، ولما استطاع مريدوه من بعد أن ينفوا عنه القول بوحدة الوجود أو الحلول"[٥].

---

[١] فلسفة الأخلاق عند ابن عربي ــ ص١٧٨ ــ ضمن الكتاب التذكاري ــ محي الدين بن عربي.

[٢] نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي ــ ص٢٣٦ ــ ضمن الكتاب التذكاري ــ محي الدين بن عربي.

[٣] ثلاثة حكماء مسلمين ــ ص١٣٤.

[٤] التصوف الثورة الروحية في الإسلام ــ ص١٨٧-١٨٨.

[٥] التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ــ ١٩١/١.

ويقول الدكتور عفيفي "أدرك ابن عربي خطورة الجهر بهذا المذهب، والتصريح به في صورة واضحة متكاملة في كتاب أو جزء من كتاب خشية اعتراض المعترضين وإنكار المنكرين، فأذاعه مشتتاً بين التفاصيل، مختلطاً بمسائل الفقه والحديث والكلام والتفسير... إمعاناً في إخفاء حقيقته الكاملة، وضناً على من ليس أهلاً لفهمه"[١].

ويقول أنور الجندي "ابن عربي هو أجرأ من عرف في التعبير، وكانت مراوغته أبرز معالم أسلوبه المجازي الذي مزج به الكثيرين، وسر ذلك هو خوفه من القتل، وحرصه على إفساد العقيدة"[٢].

ثانيا: وحدة الوجود في اللغة العربية واصطلاح الصوفية:

ا- وحدة الوجود في اللغة العربية:

الوحدة في اللغة الانفراد، يقال رأيته وحده، وجلس وحده أي منفرداً[٣].

الوجود ضد العدم، وجد الشيء عن عدم، فهو موجود[٤].

٢- وحدة الوجود في المصطلح الصوفي:

هو "اصطلاح أطلقوه على معتقدات بعض الفرق الصوفية، من أن الحقيقة الوجودية واحدة، وأن الكثرة الظاهرة مظاهر وتعيينات فيها، أي أن الخلق الظاهر، هو الحق الباطن"[٥].

وهو "مذهب الذين يوحدون الله والعالم، ويزعمون أن كل شيء هو الله... ومن القائلين به المتصوفون القائلون: إن الله هو الحق، وليس هناك إلا موجود واحد هو الموجود المطلق أما العالم فهو مظهر من مظاهر الذات الإلهية وليس له وجود في ذاته، لأنه صادر عن الله المتجلي"[٦].

---

[١] ابن عربي في دراساتي ــ ص١٦ ــ ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي.

[٢] المؤامرة على الإسلام ــ ص٥٣.

[٣] لسان العرب ــ ٤٥٠/٣.

[٤] السابق ــ ٤٤٦/٣.

[٥] الموسوعة الصوفية ــ ص١٣٢٦.

[٦] المعجم الفلسفي ــ جميل صليبا ــ ٥٩٦/٢.

وهو مذهب يقرر "أن العالم شيء واحد، وأنه هو الله جل شأنه... واحدية لاتعدد فيها ولا كثرة، ولاخلق ولاصدور، ألوهية شاملة تستوعب الكون كله، وهذا العالم خاضع لقانون الوجود العام"[١].

وهو تصوف "مبني على القول بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو وجود الله، أما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة فالوجود واحد، لاكثرة فيه"[٢].

وهو مذهب يرى أن "الله هو الوجود الذي يوجد في كل موجود وكل موجود، موجود بوجود الله لابوجود نفسه، إذ لا وجود له وإنما الوجود لله، بل الله عين الوجود"[٣].

يقول أحد الباحثين "لانكاد نعثر على تعريف لدى أئمة مؤرخي التصوف الإسلامي والباحثين فيه، أمثال الكلاباذي والقشيري والطوسي، لكننا نجد إرهاصات أولية أدت فيما بعد إلى وحدة الوجود، بل أن القشيري والسراج حذرا من وحدة الوجود: "إن الجمع بلا تفرقة زندقة، والتفرقة بلا جمع تعطيل"[٤].

٣- وحدة الوجود وما يقابلها في اللغة الإنجليزية:

قابل المعجم الفلسفي بين اللفظ العربي (وحدة الوجود) وبين اللفظ الإنجليزي (pantneism)" [٥].

كما قابل الدكتور أبو العلا عفيفي بين اللفظين[٦]، والدكتور أبو الوفاء التفتازاني[٧]، ويوسف زيدان[٨].

---

[١] وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ــ الدكتور إبراهيم مدكور ــ ضمن الكتاب التذكاري محي الدين عربي ــ ص٣٧٨.

[٢] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ دكتور أبو الوفاء التفتازاني ــ ص٢٤٣.

[٣] موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين ــ مصطفى صبري ــ ٨٨/٣.

[٤] وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي ــ محمد الراشد ــ ص١٧.

[٥] المعجم الفلسفي ــ جميل صليبا ــ ٥٩٦/٢.

[٦] انظر بحثه "من أين استقى محي الدين بن العربي فلسفته التصوفية ــ مجلة كلية الآداب ــ المجلد الأول ــ الجزء الأول ــ مايو ١٩٣٣ ــ ص٣.

[٧] انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٢٤١.

[٨] الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي ــ ص١٧٧.

يقول مصطفى صبري عن اللفظ الإنجليزي "مذهب وحدة الوجود مثله في أنه يضع الله موضع العالم ثم ينفي العالم فكأنه لاشـــيء موجـــود فيمـــا وراء هـــذا العـــالم المشهود"[١].

ويذهب سيد حسين نصر إلى "الاصطلاح القائل بأن الله حالّ فـــي جميـــع الأشـــياء (panentheism)... ويبدو أقرب إلى المعقول" إذ يرى نصر أن لفـــظ (pantheism) تعني الحلولية وهو وصف يراه إتهاماً باطلاً في حق مدرسة ابن عربي[٢].

ورأى نصر مخالف لمعنى اللفظين الوارد في موسوعة الأديان وفي معجم الكنيـــسة كما سبق في عرض معاني اللفظين.. إذ ينطبق معنى لفظ (pantheism) على وحدة الوجود، وينطبق لفظ (panentheism) على الوحدة المطلقة.

٤ - النسبة إلى ابن عربي:

تكاد تجمع الأبحاث المعاصرة على أن ابن عربي هو المرسي الدعائم لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي أو على أقل تقدير المخرج له في صورته النهائية.

يقول الدكتور عفيفي "إنه لاينكر على ابن عربي القول بوحدة الوجود إلا جاهـــل، أو مكابر فإن كل فقرة من فقرات كتابه فصوص الحكم، وكثيراً مما يقوله في الفتوحات المكية ينطبق بما لايدع مجالا للشك بأن له مذهباً في وحدة الوجود ملك عليه زمـــام عقله وروحه، وتفرع عنه كل ماذكره من مسائل الفلسفة والتصوف الكبرى كمسائل الألوهية والبشرية"[٣].

ويقول الدكتور الشيبي "كانت فكرة وحدة الوجود التي كان هو ــ أي ابن عربـــي ــ أول من طلع بها على العالم الإسلامي أخر درجة صعدها التصوف في رقيـــه إلـــى النضوج وبلوغ غاية الطريق من التطور"[٤].

---

[١] موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين ــ ٩٠/٣٠.

[٢] ثلاثة حكماء المسلمين ــ ص١٣٨.

[٣] التصوف الثورة الروحية في الإسلام ــ ص١٧٦.

[٤] الصلة بين التصوف والتشيع ــ ٣٧٦.

ويقول سيد نصر "نجد في آثار ابن عربي اصطلاحات، كوحدة الوجود، والإنـسان الكامل، قد أعطيت هذه الدلالة للمرة الأولى؛ مع أن مضمونها كان معروفاً منذ بدء التراث الصوفي"[١].

وهذا الرأي وهو أن ابن عربي قام بصياغة المذهب الصياغة النهائية والمتكاملة في التصوف الإسلامي رأي يغلب على عدد من الباحثين[٢].

ومن الباحثين من يرى أن ابن عربي لم يصرح بهذا المصطلح، وإنما كـان يـومئ إليه يقول الدكتور زكي مبارك "تأملت طويلاً الفتوحات، فرأيت ابن عربـي يـدور حول فكرة وحدة الوجود، دوراناً لبقاً، ولايكاد يفصح عنها إلا عن طريق الإيماء"[٣].

ومن الباحثين من ينكر هذه النسبة إلى ابن عربي، يقول الدكتور محمد غلاب "زعم فريق من المستشرقين أن الإمام محي الدين كان من القائلين بوحدة الوجود، وقد تبع هذا الرأي الخاطئ عدد من كتابنا المحدثين"[٤].

٥- أصالة المصطلح والمذهب عند ابن عربي:

يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن من "يعد ابن عربي أول من طلـع علـى العالم الإسلامي بفكرة وحدة الوجود" مخطئ خطئاً كبيراً[٥].

وهذا الرأي مخطئ موغل في الخطأ إذ يرجع أغلب الباحثين في التـصوف عامـة وفي الرد أو دراسة وحدة الوجود عند ابن عربي خاصة إلى أن ابن عربي هو أول من أرسى دعائم هذا المذهب في العالم الإسلامي. يقول شيخ الإسـلام ابـن تيميـة ــ رحمه الله ــ بعد أن عرض لمذهب ابن عربي ومن تلاه من أصـحاب الوحـدة

---

[١] ثلاثة حكماء مسلمين ــ ص١٢١.

[٢] انظر الصوفية في نظر الإسلام سميح عاطف الدين ــ ص٤٥٩ ــ وانظر وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي ــ محمد الراشد ــ ص١٩٠ ــ والدكتور إبراهيم بيومي ــ في وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ــ ضمن الكتاب التذكاري ــ محمد الدين عربي ــ ص٣٦٩.

[٣] التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ــ ١٧٣/١ ــ وانظر الفكر الصوفي عنـد عبـدالكريم الجيلـي ــ يوسف زيدان ــ ص١٩٩.

[٤] انظر بحثه المعرفة عند محي الدين بن عربي ــ ضمن الكتاب التذكاري ــ ص٢٠٢.

[٥] انظر وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي ــ محمد الراشد ــ ص٢٠٢.

"وأعلم أن هذه المقالات لا أعرفها لأحد من أمة قبل هؤلاء على هذا الوجه، ولكن أتت في بعض كتب الفلسفة المنقولة عن أرسطو أنه حكى عن بعض الفلاسفة قوله: أن الوجود واحد، ورد ذلك، وحسبك بمذهب لايرضاه متكلمة الصابئين"[١].

ويقول الدكتور أبو الوفاء "ابن عربي هو أول واضع لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي"[٢]، وهذا قول الدكتور الشيبي[٣].

ويقول سيد نصر عن مذهب ابن عربي "مذهب كامل مترامي الأبعاد ، يبدو لأول وهلة أنه يدل على انقطاع أو نقطة تحول داخل التراث الصوفي"[٤].

ويقول الدكتور عفيفي "لم يكن لمذهب وحدة الوجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته، والمفصل لمعانيه ومراميه، والمصور له بتلك الصورة النهائية، التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده"[٥].

ويقول "وإن ظهرت بعض الاتجاهات نحو هذه النظرية نجدها بين حين وآخر في أقوال الصوفية السابقين عليه"[٦].

يؤمن ابن عربي بعقيدته التي أشرب بها وملكت عليه عقله وروحه حتى أودعها جل مؤلفاته يقول ابن عربي مفتتحاً موسوعته الصوفية الفتوحات:

الرب حق والعبد حق	ألا ليت شعري من المكلف
إن قلت عبد فذاك ميت	أو قلت رب أني يكلف

فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه، وينصف نفسه مما تعين عليه من واجب حقه، فليس إلا أشباح خالية، على عروشها خاوية، وفي ترجيع الصدى، سر ماأشرنا إليه لمن اهتدى"[٧].

---

[١] مجموعة الفتاوى ١٠٧/٢ ــ وانظر مجموعة الرسائل والمسائل ــ ١٧٩/١.

[٢] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٢٤٥.

[٣] انظر الصلة بين التصوف والتشيع ــ ص٤٠٦.

[٤] ثلاثة حكماء مسلمين ــ ص١٢٠.

[٥] فصوص الحكم والتعليقات عليه ــ المقدمة ــ ص٢٥.

[٦] التصوف الثورة الروحية في الإسلام ــ ص١٧٥.

[٧] الفتوحات المكية ــ ٣٥/١.

ويصرح بأن الخلق هم مجلى الأسماء والصفات الإلهية يقول "تلك الأسماء حكم أثار استعداد أعيان الممكنات فيه، وهو سر خفي لايعرفه إلا من عرف أن الله هو عين الوجود، وأن أعيان الممكنات على حالها ما تغير عليها وصف في عينها... إذا الوجود ليس غير عين الحق فما في الوجود شيء سواه"[1].

ويقول:

فلولاه لما كنا	ولولا نحن ماكانا
فإن قلنا بأنا هو	يكون الحق إيانا
فأبدانا وأخفاه	وأبداه وأخفانا
فكان الحق أكوانا	وكنا نحن أعيانا
فيظهرنا لنظهره	سراراً ثم أعلانا[2]

ويقول:

والعين واحدة والحكم مختلف	لذا تنوعت الأرواح والصور

كذلك الحق أصل الوجود الواحد الأحد الذي لا يقبل العدد"[3].

ويقول في فصوصه "الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق، فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق، كل ذلك من عين واحدة، بل هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة"[4].

هذا الحق الذي يذكره ابن عربي كثيراً ليس سوى الإنسان وإن فرق بينهما فهو يجعل مقام الإنسان أعلى ـــ والعياذ بالله ـــ من مقام الألوهية.

يقول "الإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة؛ إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها، وما سواه من الموجودات لاتقبل ذلك، فإن كل جزء من العالم لا يقبل الألوهية، والإله لا يقبل العبودية.... والإنسان ذو نسبتين كاملتين نسبة يدخل بها إلى الحضرة الألوهية ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية"[5].

---

(1) الفتوحات المكية ـــ ٥٠٥/٢.

(2) الفتوحات الملكية ـــ ٤٧/٢.

(3) السابق ـــ ٣٨٩/٢.

(4) فصوص الحكم ـــ ٧٨/١.

(5) إنشاء الدوائر ـــ بذيل عنقاء معزب ـــ ص١٤٨.

وقال في ديوانه:

وجودي وجود العـرافين لأنـهم ... كمثل الذي أشهدته أشـهدوا حقـاً
فعينهم عيني ولست سـوى لهـم ... ولو أطلقوا جمعاً ولو أطلوا فرقـاً
وكونهم كون الإلـه كمـا أنـا ... فقل إن نشأ حقاً وقل إن نشأ خلقاً[1]

وهو يصرح بأنه السابق إلى هذا المذهب يقول:

لم يأت عنـدي بمثـل قـولي ... فكـل ماقلـت عنـه قلتـه
لا بل هو العـين مـن وجـودي ... فحيـث ماكـان ثـم كنتـه
حقاً فما فـي الوجـود غـير ... تـراه عينـي إذا شـهدته
والله لـولا وجـود لـولا ... ماجهـل الخلـق ماأردتـه[2]

وابن عربي على ولعه بمذهبه إلا أنه سلك به مسلك التقيه يبدده في مؤلفاته يقول في عقيدته "أما عقيدة خلاصة الخلاصة في الله تعالى فأمر فوق هذا، جعلناه مبدداً فـي هذا الكتاب لكون أكثر العقول المحجوبة بأفكارهـا تقـصر عـن إدراكـه لعـدم تجريدها"[3].

ثالثاً: أصول نظرية وحدة الوجود:

اندفعت الاتحادية عامة وابن عربي خاصة، في مسائل أخرجتهم عن ربقة الإسـلام والعقل. فأتوا بما يرفضه العقل وتنبو عنه الفطر السليمة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "أصل ضلال هؤلاء أنهم لم يعرفوا مباينة الله سـبحانه للمخلوقات وعلوّه عليها، وعلموا أنه موجود فظنـوا أن وجـوده لا يخـرج عـن وجودها، بمنزلة من رأي شعاع الشمس فظن أنه الشمس نفسها"[4].

"والأصل الثاني الاحتجاج بالقدر على المعاصي بترك المأمور وفعل المحظور"[5].

---

[1] ديوان ابن عربي ــ ص٣١٤.
[2] السابق ــ ص٧٠.
[3] عنقاء مغرب ــ ص٣٤.
[4] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ٨٢/١.
[5] السابق ــ ٨٦/١.

وقد حصر شيخ الإسلام ابن تيمية أقوال الناس في مباينة الله لخلقه:
القول الأول: قول السلف والأئمة: إن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه.
القول الثاني: معطلة الجمهية ونفاتهم، وهم الذين يقولون لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له ولا محايث له، فينفون الوصفين المتقابلين. وهذا قول أكثر المعتزلة ومن وافقهم من غيرهم.
القول الثالث: قول حلولية الجمهية أنه بذاته في كل مكان كما تقول النجارية وهؤلاء القائلون بالحلول والاتحاد من جنس هؤلاء.
القول الرابع: من يقول أن الله بذاته فوق العالم وهو بذاته في كل مكان، وهو قول طوائف من أهل الكلام والتصوف[١].
وقد ذكر البغدادي بعض هذه الأصناف[٢].
وذكر ابن خلدون الأصناف الأربعة فذكر قول علماء الحديث والفقه أنه تعالى مباين لملخوقاته، وقول المتكلمين أنه لا مباين ولا متصل، وقول الفلاسفة أنه لاداخل العالم ولا خارجه، وقول المتأخرين من غلاة المتصوفة، أنه متحد بالمخلوقات، إما بمعنى الحلول فيها، أو بمعنى أنه هو عينها، وليس هناك غيره جملة ولاتفصيلاً[٣].

١- أصول وحدة الوجود عند ابن عربي:
وحدة الوجود عند ابن عربي مبنية على أصلين:
الأول: أن المعدوم شيء ثابت في العدم، موافقة لمن قال ذلك من المعتزلة والرافضة.
الثاني: إن وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه.

---

[١] انظر السابق ــ ٨٣/١-٨٤.
[٢] انظر أصول الدين ــ ص٧٦-٧٧.
[٣] انظر المقدمة ــ ص٤٦٥.

وهذا الأصل هو ماانفرد به الاتحادية عن جميع مثبتة الصانع من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين، وإنما هو حقيقة قول فرعون والقرامطة المنكرين لوجود الصانع [١].

وقد وجد ابن عربي في نظرية المعدوم الثابت توافقاً في منطق مذهبه، يقول الدكتور أبو الوفاء التفتازاني "يقتضي مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عدم القول بالممكن في مقابل الواجب... لأن هذه الأعيان الثابتة ذاتها ضرورية بمعنى أنها موجودات بالقوة لابد لها من أن توجد بالفعل، فهو يقول بمرتبتين هما الضروري والممتنع، وابن عربي في هذا الصدد متسق مع منطق مذهبه لأنه إذا اعتبر العالم ممكناً ترتب عليه أن العالم وجد في زمان وأنه غير موجود، وهذا مخالف لمذهبه الذي يقرر فيه أن الوجود واحد في الحقيقة فتكثر تكثراً وهمياً[٢].

يقول ابن عربي "الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجود إلا وجود الحق بصور أحوال ماهي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها"[٣].

٢- الحق والخلق:

ينطلق ابن عربي من مقولته (الأعيان الثابتة) إلى إنكار الخلق، يقول ابن تيمية "ما يدعيه من أن الحق يتغذى بالخلق، لأن وجود الأعيان مغتذ بالأعيان الثابتة في العدم، ولهذا يقول بالجمع من حيث الوجود، وبالفرق من حيث الماهية والأعيان، ويزعم أن هذا هو سر القدر... فتدبر كلامه كيف انتظم شيئين: إنكار وجود الحق، وإنكار خلقه لمخلوقاته"[٤].

ويقول الدكتور عفيفي "معنى الخلق عنده خروج أعيان الممكنات من عالم الثبوت إلى عالم الظهور، أو من القوة إلى الفعل"[٥].

---

[١] انظر مجموعة الفتاوى ــ ٩١/٢ ــ وانظر مجموعة الرسائل والمسائل ــ ١٨٢/١-١٨٣.

[٢] انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ٢٤٦.

[٣] فصوص الحكم ــ ٩٦/١.

[٤] مجموعة الفتاوى ــ ١٠١/٢.

[٥] من أين استقى محي الدين بن عربي فلسفته الصوفية ــ مجلة كلية الآداب ــ المجلد الأول ــ الجزء الأول ــ ص٣٥.

ويقول الدكتور التفتازاني "يؤمن ابن عربي في نظريته في الوجود بالفيض وهو يعني بالفيض أن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني"[١].

ويقول الدكتور عفيفي "يتكلم ابن عربي عن خلق العالم، ولكنه لايقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه في زمان معين؛ وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لايحصى عدده من الصور"[٢].

ونظرية التجلي أو الفيض أو الانبثاق تتوافق مع نظرية وحدة الوجود في إنكار الخلق من عدم ذلك أن الخلق من عدم "يقتضي بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق، وبالتالي يؤكد لديهم وحدة الوجود، ولو اقروا بالخلق لتناقضوا مع أساس مذهبهم"[٣].

يقول ابن عربي "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤيته نفسه في أمرٍ آخر يكون له كالمرآة"[٤].

ويقول عن الخلق "ومن شأن الحكم الإلهي إنه ماسوَّى محلاً إلا ويقبل روحاً إلهياً عبَّر عنه بالنفخ فيه، وماهو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة بقبول الفيض (المتجلي) الدائم الذي لم يزل ولايزال، ومابقي إلا قابل والقابل لايكون إلا من فيضه الأقدس"[٥] فما ثم إذن إلا الحق.

ويعلل ابن عربي الكثرة بقوله "فإن قلت هذه الكثرة المشهودة: قلنا هي نسب أحكام استعدادات الممكنات في عين الوجود (الحق) والنسب ليست أعياناً ولا أشياء، وإنما

---

[١] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٢٤٦ ــ وانظر ثلاثة حكماء مسلمين ــ سيد حسين نصر ــ ص١٤٦.

[٢] فصوص الحكم ــ المقدمة ــ ٤٨/١.

[٣] الفلسفة الصوفية في الإسلام ــ الدكتور عبدالقادر محمود ــ ص٥١٦.

[٤] فصوص الحكم ــ ٤٨/١.

[٥] السابق ــ ٤٩/١.

هي أمور عدمية بالنظر إلى حقائق النسب، فإذا لم يكن في الوجود شيء سواه فليس مثله شيء لأنه ليس ثم"[١].

٣- الجبرية في وحدة الوجود:

تسود نظرية وحدة الوجود جبرية صارمة تشمل الحق والخلق وتسيطر عليها وكأنها قوانين سارية لاينفك عنه شيء منها.

يقول ابن تيمية عن هذه الجبرية "وإن الله تعالى إنما علم الأشياء من جهة رؤيته لها ثابتة في العدم خارجاً عن نفسه المقدسة، ويقولون أن الله تعالى لا يقدر أن يغير ذرة من العالم، وأنهم قد يعلمون الأشياء من حيث علمها الله سبحانه، فيكون علمهم وعلم الله تعالى في معدن واحد"[٢]، يقول ابن عربي "فإنه يعلم مافي علم الله فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه من العلم به، وإما أن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقـالات الأحوال عليها"[٣].

يقول الدكتور عفيفي "إن لله إرادة، ولكنها تتعلق بالناحية التي تقتضيها الأعيان الثابتة فهو يريد كذا أو كذا، أي يخرج إلى الوجود الشيء المراد على نحو ماهو عليه فـي عينه الثابتة، وعلى نحو ماعلمه ولكن علمه تعالى شيء تعطيه الأعيان الثابتة عـن نفسها"[٤].

يقول ابن عربي "إن الله [أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ] فينزل بقدر ما يشاء، ومايـشاء إلا ماعَلِمَ فحكم به، وماعلم إلا بما أعطاه المعلوم. فالتوقيـت فـي الأصـل للمعلـوم، والقضاء والعلم والإرادة والمشيئة تبع للقدر"[٥].

ويفرق ابن عربي بين الأمر التكويني والأمر التكليفي فظهور العاصـي بمعـصيته والمطيع بطاعته خاضع للأمر التكويني، لأن العاص والمطيع إنما يفعلان مااقتضته

---

[١] الفتوحات المكية ــ ٥٠٥/٢ ــ وانظر فصوص الحكم ــ ٧٩/١-٨١/١.

[٢] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ١٨٠/١.

[٣] فصوص الحكم ــ ٦٠/١ ــ وانظر إنشاء الدوائر ــ بذيل عنقاء مغرب ــ ص١٤٤.

[٤] الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي ــ ضمن الكتاب التذكاري ــ ٢١٨.

[٥] فصوص الحكم ــ ١٣٢/١.

طبيعة العين الثابتة في كل منهما وقد قضى الله أن يكون ذلك منذ الأزل، ولكن الذي اقتضته العين الثابتة.

يقول ابن عربي "[وَهُوَأَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ] أي بالذين أعطوه العلم بهدايتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة، فأثبت أن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون فلذلك قال: [وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ] فلما قال مثل هذا قال أيضاً [مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ] لأن قولي على حد علمي في خلقي. [وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ] أي ماقدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به. بل ماعاملناهم إلا بحسب ماعلمناهم، وماعلمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه"(١).

يقول الدكتور توفيق الطويل عن جبرية ابن عربي "مؤداها القول بأن القوانين المغروسة في جبلة الوجود قوانين إلهية طبيعية معاً، وهي التي تقرر مصير العالم... كل شيء في العالم يجري بمقتضى قانون الجبرية الأزلية"(٢).

فلا عاص ولامطيع ولا معصية ولا طاعة والكل عابد لله مطيع لأمره، فالعاص يطيع أمره التكويني والمطيع يطيع أمره التكليفي، والاثنان مطيعان للأمر التكويني، "ومعنى هذا أن الأمر التكويني وهو المشيئة الإلهية تتعلق بالفعل من حيث هو لا بالفاعل الذي يظهر الفعل على يديه"(٣).

يقول ابن عربي

مشيئته إرادته فقولوا	بها قد شاءها فهي المشاء
يريد زيادة ويرد نقصاً	وليس مشاءه إلا المشاء
فهذا الفرق بينهم فحقق	ومن وجه فعينهما سواء(٤)

---

(١) فصوص الحكم ــ ٣٠/١.

(٢) فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي ــ ص١٦٤-١٦٥ ــ ضمن الكتاب التذكاري محي الدين.

(٣) فصوص الحكم ــ المقدمة ٤١/١.

(٤) فصوص الحكم ــ ١٨٧/١.

ويقول "العبد هو المنشئ للدين، والحق هو الواضع للأحكام، فالانقياد هو عين فعلك، فالدين من فعلك"[1].

أما ما يترتب على ذلك من الجزاء من السعادة أو العذاب يقول "فقد علمت من يتلذذ ومن يتألم، ومايعقب كل حال من الأحوال وبه سمي عقوبة وعقاباً، وهو سائغ في الخير والشر، غير أن العرف سماه في الخير ثواباً وفي الشر عقاباً"[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية "ذكر الله في كتابه الفرق بين الإرادة والأمر والقضاء، والأذن... بين الكوني الذي خلقه وقدره وقضاه، وإن كان لم يأمر به ولايحبه ولايثيب أصحابه... وبين الديني الذي أمر به وشرعه وأثاب عليه وأكرمهم.." ثم قال:

أ- الإرادة الكونية: هي مشيئته لما خلقه وجميع المخلوقات داخلة في مشيئته وإرادته الكونية قال تعالى: (فَمَن يُرِدِ اللّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء) [الأنعام : ١٢٥] وقال نوح عليه السلام لقومه (وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ) [هود : ٣٤].

والإرادة الدينية: هي المتضمنة لمحبته ورضاه المتناولة لما أمر به وجعله شرعاً وديناً وهذه مختصة بالإيمان والعمل الصالح قال تعالى: (مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [المائدة : ٦] وقال تعالى: (يُرِيدُ اللّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَاللّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ

---

[1] السابق ــ ٩٥/١.

[2] السابق ــ ٩٦/١.

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلاً عَظِيماً * يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً) [النساء: ٢٦-٢٨].

ب- والأمر: فقال في الأمر الكوني: (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ) [النحل : ٤٠] وأما الأمر الديني فقال تعال: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) [النحل : ٩٠].

ت- القضاء: فقال في الكوني (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ) [فصلت : ١٢] أي أمر، وليس المراد به قدر ذلك فإنه قد عبد غيره كما أخبر في غير موضع كقوله تعالى: (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله) [يونس: ١٨] [١].

وقال رحمه الله "إن الله إذا أمر العبد بشيء فقد أراده منه إرادة شرعية دينية، وإن لم يرده منه إرادة قدرية كونية، فإثبات إرادته في الأمر مطلقاً خطأ، ونفيها عن الأمر مطلقاً خطأ، وإنما الصواب التفصيل... وأن محبته ورضاه مستلزم للإرادة الدينية والأمر الديني وكذلك بغضه وغضبه وسخطه مستلزم لعدم الإرادة الدينية. فالمحبة والرضا والغضب والسخط ليس هو مجرد الإرادة هذا قول جمهور أهل السنة"[٢].

٤- مصادر ابن عربي في نظريته:

مذهب وحدة الوجود مذهب قديم أخذت به البراهمانية التي ترد كل شيء إلى الله ويعتقدون أن براهمان هو الحقيقة الكلية ونفس العالم، وأن جميع الأشياء الأخرى ليست سوى أعراض ومظاهر لهذه الحقيقة.

وأخذت به الرواقية إذ يقولون أن الله والعالم موجود واحد وأن العالم لا ينفصل عن الله.

---

[١] انظر مجموعة الفتاوى ــ ١١/١٤٧-١٤٨.

[٢] السابق ــ ١١/١٩٣-١٩٤.

وأخذت به الأفلاطونية الجديدة فقالوا: إن الله واحد، وأن العالم يفيض عنه كفيضان النور عن الشمس وأن للموجودات مراتب مختلفة.

وأخذت به غلاة الصوفية المسلمين كابن عربي.

وأخذت به بعض الفلسفات الحديثة كمذهب وحدة الوجود الأسبنوزية، التي ترى أن الله وحده هو الموجود الحق.

ووحدة الوجود المثالية التي ترى أن الله هو الروح الكلي الكامن في الأرواح الجزئية[١].

وأساسها نزعات دينية واتجاهات صوفية، لا تسلم إلا بما هو إلهي وروحي، ثم عمقتها نظرات فلسفية وبحوث عقلية تحاول أن توفق بين الواحد والمتعدد[٢].

والأندلس منذ نشأتها بلداً إسلامياً عرفت بكراهيتها الشديدة للفلسفة، وحبها للزهاد والنساك البسطاء، ثم بدأ يظهر نوع جديد من التصوف في حوالي سنة (٥٤٠هـ) في مدينة (المرية) أعظم مركز للتصوف في الغرب في ذلك العهد. إلا أن الفلسفة لم يلبث أن تسربت إلى الأندلس وأقبل عليها أهلها بالدراسة فظهر فلاسفة أندلسيين منهم ابن باجة[٣] وابن طفيل[٤]، وابن رشد[٥]، ومن هؤلاء من حاول مزج الفلسفة بالتصوف، وقد غذيت مكتبات الأندلس بكتب الفلسفة القديمة التي استجلبها الرحالة

---

[١] انظر المعجم الفلسفي ــ جميل صليبا ــ ٥٦٩/٢.

[٢] وحدة الوجود بن ابن عربي واسبينوزا ــ الدكتور إبراهيم بيومي مدكور ــ ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي ــ ص٣٦٩.

[٣] محمد بن يحيى بن باجه، يعرف بابن الصائغ، أبو بكر التجيبي، الأندلسي، السرقسطي، من فلاسفة المسلمين، ينسب إلى التعطيل ومذهب الحكماء، توفي سنة (٥٣٣هـ).

انظر الأعلام: ١٣٦/٧ ــ وانظر تاريخ الفلسفة في الإسلام ــ دي بور ــ ص٣٠١.

[٤] محمد بن عبدالملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي، أبوبكر، فيلسوف وطبيب، صاحب قصة حي بن يقظان، توفي سنة (٥٨١هـ).

انظر الأعلام: ٢٤٩/٦ ــ وانظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص١٨.

[٥] محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد الفيلسوف، من أهل قرطبة، عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، جمع إلى نبوغه بالفلسفة نبوغه في الفقه، عرف في الغرب بشارح أرسطو، توفي سنة (٥٩٥هـ).

انظر الأعلام: ٣١٨/٥ ــ وانظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ــ ص١٥.

الأندلسيين معهم من المشرق أو إبتاعها الأمراء الولعون بهذه العلوم، فعرفت فلسفة أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الجديدة، كما شاع كثير من كتب الفرق والمـذاهب الفلسفية والكلامية وشاع استعمال رسائل إخوان الصفا[١].

استطاع ابن عربي أن يتصل بالمدارس الفلسفية والرمزية في الأندلس[٢]. كما استطاع أن يطلع على المذاهب الفلسفية والكلامية، وأقوال غلاة الصوفية فجاءت فلسفته مختلطة متعددة المصادر، يقول ابن تيمية رحمه الله "مذهب هؤلاء الاتحادية كابن عربي وابن سبعين والقونوي والتلمساني مركب من ثلاث مواد: سلب الجهمية وتعطيلهم، ومجملات الصوفية، ومن الزندقة الفلسفية التي هي أصل التجهم"[٣].

ويقول "وهو جامع كل شيء في العالم... وهم يأخذون من كلام الفلاسفة شيئاً، والكلام الفاسد من كلام المتصوفة والمتكلمين شيئاً، ومن كلام القرامطة والباطنية شيئاً، فيطوفون على أبواب المذاهب ويفوزون بأخس المطالب"[٤].

ويقول الدكتور عفيفي عن مصادر ابن عربي في صياغته لمذهبه "استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه، كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والغنوصية المسيحية، والرواقية، وفلسفة فيلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه"[٥].

أهم مصادر ابن عربي:

١- غلاة الصوفية:

يمثل الحلاج أبرز شخصية صوفية لها الأثر في ابن عربي يقول الدكتور عفيفي "الظاهر من كلام ابن العربي عن الحلاج ومن إشاراته العديدة إليه في الفتوحات أنه

---

[١] انظر من أين استقى محي الدين بن عربي فلسفته التصوفية ـ الدكتور أبو العلا عففيفي ـ مجلة الآداب ـ ص٥-٦.

[٢] المعرفة عند محي الدين بن عربي ـ الدكتور محمد غلاب ـ ص١٨٥ ـ الكتاب التذكاري.

[٣] انظر مجموعة الفتاوى ـ ١٠٩/٢.

[٤] جامع الرسائل ـ ١٦٨/١.

[٥] فصوص الحكم والتعليقات عليه ـ ٧/١ المقدمة.

كان على علم كبير بسيرته وأقواله وأنه عنى به عناية خاصة من بين متصوفي المشرق"[١].

وقد ذكر الدكتور المسائل الهامة التي هي في صلب مذهب ابن عربي والتي تلقى بذورها عن الحلاج منها:

أ- الواحد والكثرة والتي تأثر بما يقوله الحلاج عن اللاهوت والناسوت أو الطول والعرض[٢].

ب- الإنسان الكامل والتي استمد عناصرها مما يسميه الحلاج (هو هو).

ج- في طبيعة العلم الباطن وأنه منبعث من نور محمد الذي من مشكاته أخذ الأنبياء والورثة والأولياء علومهم.

د- في نظريتهما في الحب الإلهي الذي هو أصل كل حب وهو الحب المشار إليه فيما يرويه غلاة الصوفية عن بعضهم البعض "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني".

ه- في الفرق بين المشيئة والإرادة[٣].

٢- الباطنية:

يقول الدكتور الشيبي "قد يعترض معترض على سلكنا ابن عربي في قائمة المتصوفة الصادرين عن مثل التشيع؛ لأنه كان صوفياً عميق الصلة بالتصوف بعيد الصلة بالتشيع بعيداً عن مؤثراته، قد يكون ذلك صحيحاً من حيث ظاهرة ولكن نظرة فاحصة تبين لنا أنه قد استخدم مثل الشيعة فكرة الإمام في مذهبه"[٤].

---

[١] من أين استقى محي الدين بن العربي فلسفته التصوفية ــ مجلة كلية الآداب ــ المجلد الأول ــ الجزء الأول ــ ١٩٣٣ ــ ص٢٨.

[٢] يصرح ابن عربي بهذين اللفظين في تفسيره للوجود ــ انظر الدرة البيضاء ــ ص١٩ ومابعدها.

[٣] انظر من أين استقى محي الدين ابن عربي فلسفته ــ ص٢٨-٢٩.

[٤] الصلة بين التصوف والتشيع ــ ص٣٧٦.

ويقول الدكتور إبراهيم هلال "فكرة الشيعة، والسهروردي في عدم انقطـــاع النبـــوة واستمرارها بعد محمد (صلى الله عليه وسلم) في أشخاص الأولياء والأئمـــة هـــي مايعتنقه ابن عربي ويدين به"[١].

ويقول الأستاذ عباس العزاوي عن عقيدة وحدة الوجود عن ابن عربي أنها "لاتختلف بوجه من الوجوه عن عقائد الباطنية، ولا عن عقائد الإســـماعيلية، وكتـــاب ســـمط الحقائق وهو من أهم كتب الإسماعيلية لم ينحرف عنه ابن عربي قيد شعره"[٢].

ويقول الدكتور عفيفي "استمد ابن عربي الشيء الكثير من مادة مذهبه من رســـائل إخوان الصفا، لاسيما الأجزاء التي أصلها من الأفلاطونية الجديدة... والناظر فـــي مؤلفات ابن العربي لايعجزه أن يرى صورة مصغرة لكل ذلك إلا أنه لم يقف عنـــد حد النقل عن إخوان الصفا بل أول مانقل كغيره وحور فيه وبدل وقرأ فيه من معاني مذهبه في وحدة الوجود ماقرأ"[٣].

٣- الفلاسفة:

عرف ابن عربي الفلسفة الهيلينية وخاصة فلسفة الأفلاطونية الجديدة ،وفلسفة فيلون، والرواقيين، وهو من إتباع المذهب الأفلاطوني الجديد الذي عرفه لا في أصله بـــل عن طريق إخوان الصفا.

وإذا كان هناك شبه بين نظرية ابن عربي في تجلي الحق في صـــور الموجـــودات ونظرية أفلوطين في صدور الكثرة عن الواحد، فإن بينهما فرق واختلاف.

وقد جعل بعض المستشرقون نظرية الفيض الأفلوطينة هي ذاتها نظرية التجلي عند ابن عربي وهذا خطأ.

تقوم نظرية الفيض عند أفلوطين عن صدور الواحد عن الواحد المطلق فلا يـــصدر عن الواحد إلا واحد يقول أفلوطين "فإنا وإن قلنا في الواحد أن بعده أمراً آخر، لابد لنا من القول أيضاً إن هذا المتأخر إنما هو مع الواحد يدور حوله ويوجـــه وجهـــه

---

[١] التصوف الإسلامي ــ ص١٩٧.

[٢] محي الدين بن عربي وغلاة التصوف ــ ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي ــ ص١٣٧.

[٣] من أين استقى محي الدين بن العربي فلسفته التصوفية ــ مجلة كلية الآداب ــ المجلد الأول ــ الجزء الأول ــ مايو ١٩٣٣ ــ ص٢٠-٢١.

إليه... هذا وإن الحقائق في الملأ الأعلى كثيـــرة موزعـــة بـــين مقـــام أول وثـــان وثالث"[١].

فلا يصدر عن المطلق إلا واحد فبداية التعدد عند أفلوطين تبدو بصورة العقل الأول عن (الواحد) وهذا العقل الأول بتأمله للواحد ولذاته يصدر عنه عقل ثـــاني ونفـــس وجسم، وكذلك الحال في العقل الثاني والعقل الثالث وهكذا حتى يصل الوجود إلـــى هذا العالم الحسي[٢] وأفضل ماتوصف به عملية الفيض أنها تشتت تدريجي للوحـــدة الأصلية تتحول به إلى كثرة مطردة الزيادة وفي سلم تنازلي للوجود[٣].

وهذا يخالف عملية التجلي للذات الإلهية في الموجودات عند ابن عربي فهو تجلـــي في كل الموجودات وليس حصراً على العقل الأول.

يقول الدكتور عفيفي "تنكر أن نظرية الفيوضات الأفلوطينية نظرية في وحدة الوجود خلافاً لكتاب الذين يميلون إلى اعتبارها كذلك. أما نظرية ابن عربي فنظريـــة فـــي التجليات الإلهية"[٤].

نعم هناك وجه شبه كبير بين عملية الفيض عند أفلوطين وبين التجلي عند ابن عربي ولكن الأول قصره على واحد والأخير وزعه على كل موجود، "ومع هذا فلا ينبغي أن نفهم من لفظة الفيض ولفظة الواحد والكثرة ومأشبهها من الألفاظ التي يستعملها ابن عربي أي معنى يفسد مفهوم الوحدة في الواحد أو يكثر وجـــوده أو يجعـــل أي وجود غيره وجوداً ذاتياً مستقلاً فإن الوجود في نظره حركة مستديرة تنتهـــي إلـــى حيث تبتدي، أما الوجود في المذهب الأفلاطوني الجديد فحركته في خـــط مـــستقيم لايلحق آخر بأوله"[٥].

وهذا التجلي عند ابن عربي في حركة مستمرة بالذهاب والعودة فهو أشبه بـــالنفس الذي يخرج ليعود[٦].

---

[١] تاسوعات أفلوطين ــ ص٦٠٢ ومابعدها.

[٢] انظر الفلسفة عند اليونان ــ الدكتورة أميرة حلمي مطر ــ ص٤٤٢.

[٣] انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ــ ص٦٢.

[٤] التصوف الثورة الروحية ــ ص١٨٥.

[٥] انظر التعليق على مادة ابن عربي ــ مؤلف مجهول ــ موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٢٥٦/١.

[٦] انظر الفتوحات المكية ــ ٣٨٥/٢ ــ وانظر ١٩٤/٣.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "لكن الصابئة الفلاسفة خير من هؤلاء، فإنهم يقرون بواجب الوجود الذي صدرت عنه العقول، والنفوس، والأفلاك والأرض لايجعلونها إياه وهؤلاء يجعلونها إياه"[١].

كما تأثر ابن عربي في (الأعيان الثابتة) والتي تعد أحد أصول فلسفته في وحدة الوجود تأثر بنظرية المثل الأفلاطونية بل يقال أنها صورة من صورها، إذ الأعيان هي الحقائق والذوات والماهيات الثابتة أي الموجودة أصلاً، وهو يقصد الوجود العقلي فهي تعني الوجود العقلي للموجودات إلى جانب العالم الخارجي المحسوس[٢]، وهذه صورة من صورها إذ المثل عند أفلاطون والتي تقول "أن المحسوسات على تغيرها تمثل صوراً كلية ثابتة هي الأجناس والأنواع... فهي عالم معقول هو مثال العالم المحسوس وأصله، مفارقة للمادة، بريئة عن الكون والفساد... فالمثال هو الشيء بالذات والجسم شبح للمثال"[٣].

فالمثال عند أفلاطون "الحقيقة الثابتة وراء الظواهر المحسوسة الدائمة التغير"[٤].

ويرى الدكتور عفيفي أنه وبالرغم من وجود ذلك التشابه القوي بين الفكرين إلا أن هناك أوجه اختلاف فيها.

فمن وجه أن الأعيان الثابتة عند ابن عربي ليست صوراً أو معاني كلية كالمثل الأفلاطونية، بل هي صور جزئية، لكل منها مايقابله في العالم المحسوس.

ومن وجهة أنها تعيينات في ذات الواحد الحق بمعنى أن الحق إذ يعقل ذاته يعقل في الوقت نفسه ذوات هذه الأعيان، وليس شيء من هذا في نظرية المثل الأفلاطونية، بل هو أقرب إلى مذهب أفلوطين الأسكندري في طبيعة الواحد والعقل الأول [٥].

---

[١] مجموعة الفتاوى ــ ١١٩/٢.

[٢] انظر الفتوحات الملكية ــ ٦٢/٢ ــ وانظر ٨٢٦/١.

[٣] انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ــ ٧٢-٧٣.

[٤] الفلسفة عند اليونان ــ الدكتورة أميرة حلمي مطر ــ ١٦٩.

[٥] انظر الأعيان الثابتة في مذاهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة ــ ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي ــ ٢١٩.

٤ - علم الكلام:

لا يتبع ابن عربي فرقة خاصة من فرق الكلام، بل يأخذ برأي من هذه وآخر من الأخرى وهو فيما يأخذ يصوغه في مذهبه وحدة الوجود.

أ- الجوهر والأعراض عند الأشاعرة:

تقول الأشاعرة أن العالم كله واحد بالجوهر كثير بالأعراض، وأنه مؤلف من جواهر بسيطة أو أجزاء لا تتجزأ[١]، ويقولون أن الجواهر لا وجود لها إلا بالأعراض، كما أن الأعراض لا قوام لها بدون الجواهر، وهي في حالة تغير وتبدل مستمرين بحيث إذا عدمت عدم بعدمها الجوهر وليس للجواهر والأعراض وجود إلا في لحظات متجددة[٢]، واستدلوا على حدوث الجواهر كونها محلاً للحوادث "ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فإذًا كان الجوهر ثابتاً والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها وهي التي تعرض في الجوهر"[٣].

كما ذهب الأشاعرة إلى أن الأجسام والجواهر تفنى إذا لم يخلق الله تعالى فيها البقاء، في الوقت الذي يريد فيه تعالى فناءها[٤].

وقد سعى الأشاعرة في هذا المذهب لاثبات حدوث العالم والرد على القائلين بقدمه، فهي نظرية خلق هذا العالم المادي لم تدفع بهم إلى إنكار خالق للعالم مخالف في ذاته وصفاته[٥].

والمتكلمون على العموم استدلوا على وجود الله تعالى بحدوث العالم فقالوا: إن العالم يتكون من أجسام وأعراض، والأجسام تتكون من جواهر مفردة والعالم بجميع أجزائه حادث، ولابد له من محدث وهو الله تعالى فالله تعالى هو الخالق للأجسام وللأعراض الحالة بالأجسام[٦].

---

[١] انظر نهاية الأقدام ــ الشهرستاني ــ ص٥٠٥. وانظر الفصل ــ ابن حزم ــ ٢٤٩/٣.

[٢] انظر كتاب أصول الدين ــ البغدادي ــ ص٣٥.

[٣] انظر كتاب التمهيد ــ الباقلاني ــ ص٣٨.

[٤] انظر أصول الدين ــ البغدادي ــ ٢٣٠.

[٥] انظر نهاية الأقدام ــ الشهرستاني ــ ص٥ ــ وانظر ص ٥٤.

[٦] انظر نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي ــ الدكتور عبالعزيز سيف النصر ــ ص٩.

أما ابن عربي فيتفق مع الأشاعرة في جميع تفصيلات مذهبهم تقريباً إلا أنه يخالفهم من ناحية جوهرية ذلك أنه يسمى الجوهر العام الذي تتألف منه سائر الجواهر، بالذات الإلهية، ويطلق على المظاهر الكونية، التي هي الممكنات الوجودية، اسم الأعراض ويسمى التغير الدائم المستمر الذي ينتاب الجوهر لاختلاف الأعراض عليه باسم الخلق الجديد.

وقد أثنى ابن عربي على الأشاعرة حين ظفروا بهذه النظرية (الجواهر والأعراض) إلا أنه خطأهم يقول "قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض... وماعلموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان... أما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلى في كل نفس ولايكرر التجلي، ويرون أيضاً أن كل تجلي يعطي خلقاً جديداً، ويذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عند التجلي والبقاء لمايعطيه التجلي الآخر"[١].

ب- ثبوت المعدوم عند المعتزلة:

ارتبطت الأعيان الثابتة عند ابن عربي بنظرية المعتزلة في الثابت من المعدوم.

ذكر الفخر الرازي قول المعتزلة في المعدوم "إن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه"[٢].

وقال ابن حزم "قال سائر المعتزلة المعدوم شيء"[٣].

وقال الشهرستاني "الشحام[٤] من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين، وأثبت له خصائص المتعلقات في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر وكونه

---

[١] فصوص الحكم ـــ ١/١٢٥-١٢٦.

[٢] محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـــ ص٥٩.

[٣] الفصل ـــ ٣/٢١٧.

[٤] يوسف بن عبدالله بن إسحاق الشحام، أبو يعقوب، من أصحاب أبي الهذيل، وإليه انتهت رياسة المعتزلة في البصرة في وقته.

أنظر: الفرق: ص١٢٣.

عرضاً ولوناً وكونه سواداً وبياضاً، وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة، غير أنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر"[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية "أول من ابتدع هذه المقالة في الإسلام: أبو عثمان الشحام شيخ أبي علي الجبائي[٢]، وتبعه عليها طوائف من القدرية المبتدعة من المعتزلة والرافضة، وهؤلاء يقولون: إن كل معدوم يمكن وجوده فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم، لأنه لولا ثبوتها لما تيمز عن المعدوم المخبر عنه من غير المعلوم المخبر عنه..."[٣].

وقد فرق شيخ الإسلام ابن تيمية بين قول المعتزلة في المعدوم وبين قول ابن عربي والاتحادية في الأعيان الثابتة فذكر أن المعتزلة وطوائف من القدرية وإن ابتدعوا هذه المقالة التي هي باطلة في نفسها وكفرهم بها طوائف من متكلمة السنة، فإن بينهم وبين ابن عربي فروق منها:

١- أنهم يعترفون بأن الله تعالى خلق وجود هذه المعدومات.
٢- لايقولون أن عين وجود المعدومات هو عين وجود الحق.
٣- لزم ابن عربي في جعله الأعيان ثابتة وجود كل ممكن، وهذا ليس قول المعتزلة[٤].

يقول ابن عربي: "الأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا في الإدراك هي على ماهي عليه من العدم، أو يكون الحق الوجودي ظاهراً في تلك الأعيان وهي له مظاهر... فيقال قد استفادت الوجود وليس إلا ظهور الحق..

كما بين ابن عربي قول الأشاعرة والمعتزلة فقال: "طائفة تقول لاعين لممكن في حال العدم، وإنما يكون له عين إذا أوجده الحق وهو الأشاعرة. وطائفة تقول: إن لها

---

(١) نهاية الأقدام ــ الشهرستاني ــ ص١٥١.

(٢) محمد بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان، الجبائي، أبو علي، شيخ المعتزلة، لم يتفق لأحد من إذعان سائر طبقات المعتزلة والإقرار له بالتقدم والرياسة بعد العلاف مثل مااتفق له، توفي سنة (٣٠٣هـ).

انظر: وفيات الأعيان: ٣٥٨/٢ ــ وانظر الفرق: ص١٢٦.

(٣) مجموعة الفتاوى ــ ٩١/٢.

(٤) انظر السابق ــ ٩١/٢.

أعياناً ثبوية هي التي توجد بعد أن لم تكن، ومالا يمكن وجوه كالمحال فلا عين لـــه ثابتة وهم المعتزلة، والمحققون من أهل الله يثبتون ثبوت الأشياء أعياناً ثابتة، ولهـــا أحكام ثبوتية أيضاً بها يظهر كل واحد منها في الوجود على حد ماقلناه [١].

يقول الدكتور أبو العلا عفيفي "ليس للأعيان الثابتة وجود مستقل زائد على الـــذات الإلهية بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا هي حقائق ثابتة ولكنها معقولة؛ بل هي أصل الموجودات الخارجية... وهي مقتضيات الأسماء الإلهية التي تتعين بها الذات في صور أعيان الممكنات، وليس في الوجود سوى الله وأســـمائه، ليس سوى الذات الإلهية، وهذه الأعيان الثابتة، أو ما يسمى بالعالم فليس إلا المـــرآة التي تنعكس عليها الأسماء الإلهية"[٢].

ويقول عبدالرحمن بدوي "الوجود الماهوي هو الأعيان الثابتة... ومن الواضـــح أن تسميتها بالأعيان إنما قصد به توكيد إضافة الوجود الحقيقي إليها فهي ليست مجـــرد معقولات في عقل الله، بل لها كيانها ووجودها الثابت"[٣].

وهنا تكمن مشكلة المعتزلة والفلاسفة، وهو التفريق بين الماهية والوجـــود أي بـــين الشيء من حيث هو حقيقة معقولة قد تتحقق وقد لاتتحقق في الخارج.

قال ابن تيمية "الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولـــة وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدراً زائداً على ماهيتـــه، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقتـــه وليس وجوده وثبوته في الخارج زائداً على ذلك"[٤].

وقال ابن القيم "الوجود والماهية إن أخذا ذهنين، فالوجود الـــذهني عـــين الماهيـــة الذهنية، وكذلك إن أخذا خارجيين، أتحدا أيضاً فليس في الخارج وجود زائد علـــى الماهية الخارجية، بحيث يكون كالثوب المشتمل على البدن هذا خيال محض[٥]".

---

[١] انظر الفتوحات المكية ـــ ٢١٢/٤-٢١٣. وانظر إنشاء الدوائر بذيل عنقاء مغرب ـــ ص١٤٢.

[٢] الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بـــن عربي ـــ ص٢١٤.

[٣] الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ـــ ص٨٠.

[٤] مجموعة الرسائل والمسائل ـــ ١٩/٤ ـــ وانظر درء التعارض ١٧٠/١ ـــ وانظر جامع الرسائل ـــ ١٧٢/١.

[٥]مدارج السالكين ـــ ٤٥٠/٣.

وقال رحمه الله "وأعظم الخلق كفراً وضلالاً من زعم أن ربه نفس وجود هذه الموجودات وأن عين وجوده فاض عليها، فاكتست جلباباً من وجوده"[١].
وقال ابن تيمية رحمه الله "غلط هؤلاء ــ المعتزلة والرافضة ــ من حيث لم يفرقوا بين علم الله بالأشياء قبل كونها وأنها مثبتة عنده في أم الكتاب في اللوح المحفوظ، وبين ثبوتها في الخارج... فإن مذهب المسلمين أهل السنة والجماعة أن الله سبحانه وتعالى كتب في اللوح المحفوظ مقادير الخلائق قبل أن يخلقها، فيفرقون بين الوجود العلمي وبين الوجود العيني الخارجي"[٢].

رابعاً: الأخلاق في نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:
أهمل المستشرقون هذه الجزئية في تناولهم لفلسفة ابن عربي، وهي من الملاحظات التي تناولها الباحثون العرب حول هذه الفلسفة سواء قديماً أو حديثاً، وما يترتب عليها من مشاكل دينية واجتماعية وسلوكية على الفرد والمجتمع.
١ - أثر فلسفة وحدة الوجود على الدين:
يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن أثر هذه الفلسفة أنها "هدم أصول الإيمان الثلاثة فإن أصول الإيمان؛ الإيمان بالله، والإيمان برسله، والإيمان باليوم الآخر.
فأما الإيمان بالله: فزعموا أو جوده وجود العالم، ليس للعالم صانع غير العالم. وأما الرسول: فزعموا أنهم أعلم بالله منه، ومن جميع الرسل، ومنهم من يأخذ العلم بالله ــ الذي هو التعطيل ووحدة الوجود ــ من مشكاته وأنهم يساوونه في أخذ العلم بالشريعة عند الله.
وأما الإيمان باليوم الآخر: فقد قال:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وبالوعيد الحق عين تعاين
وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيهم نعيم يباين

[١] السابق ــ نفس الصفحة.
[٢] مجموعة الرسائل والمسائل ــ ١٨٢/١.

وحينئذ فلا خوف ولا محذور ولا عذاب، لأنه أمر مستعذب"[1].

ويقول الدكتور توفيق الطويل "فأدت به ــ ابن عربي ــ هذه النظرية إلى القول بوحدة الأديان ــ المنزل فيها وغير المنزل ــ وإبطال العبادة... كما باعدت بينه وبين الإسلام الذي أكد أثنينية الخالق والمخلوق وصور الله خالقاً للموجودات مدبراً للكون معنياً بأمره"[2].

ويقول محمد فهر شقفه "بوحدة الوجود تنقلب الديانات كلها إلى أوهام وخرافات، وعقائد باطلة منهارة لا فائدة منها مادام الإنسان جزءاً من الله فكيف يعاقب الله الإله"[3].

وبالرغم من موضوعية الدكتور عفيفي في تناوله للفكر الصوفي وابن عربي خاصة إلا أنه انزلق في حميته للشيخ الأكبر حين حاول أن يدفع عن ابن عربي تهمة هدم الدين يقول "منطق مذهب وحدة الوجود الذي تقضي القضاء التام على كيان أي دين منزل، ويضيع معالم الألوهية بمعناها الديني الدقيق، لم يكن له ذلك الأثر الهادم في مذهب ابن عربي، فهو يهدم من ناحية ليبني من ناحية أخرى، بل يبني أحياناً على انقاض في ظاهر الشريعة ديناً أعمق في روحانية وأوسع في أفقه وأكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة من كل ماتصوره أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين"[4].

وقد أصاب الدكتور كبد الحقيقة في تأويله لمذهب ابن عربي في الدين إذ يدعو ابن عربي إلى ديانة تأليه الإنسان[5]، وهو مأشار إليه الدكتور بقوله أكثر إرضاء للنزعة الإنسانية العامة. وهي حقيقة لم يستطيع الدكتور الانفلات منها يقول في مؤلف آخر "الجانب الميتافيزيقي لمذهب ابن عربي في طبيعة الوجود، يلزم عنه منطقياً أنه لامحل فيه لفكرة الألوهية بمعناها الديني المعروف، أي لامحل فيه لإله

---

[1] انظر مجموعة الفتاوى ــ ١٤٩/٢.

[2] فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي ــ ص١٧٨-١٧٩ ــ ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي.

[3] التصوف بين الحق والخلق ــ ص٧٢.

[4] فصوص الحكم والتعليقات عليه ــ المقدمة ــ ص٤٣.

[5] وهذا ماتسعى إلى تأكيده الفلسفة المعاصرة والعلوم الإنسانية في الغرب ــ انظر الدين من منظور يونغ ــ فقرة نيتشه الذي أعلن موت الإله ــ ص٦١ ومابعدها.

خالق العالم بالمعنى المعروف لكلمة الخلق"، ثم يبين الدكتور عفيفي أن ابن عربي لاينكر الصفات وإنما يؤولها من خلال حيل لغوية ثم يقول "ابن عربي موزع الفكر بين تصورين مختلفين للألوهية، بين إله وحدة الوجود الذي هو مبدأ متافيزيقي مجرد من الصفات المشخصة، وإله الأديان الذي له هذه الصفات، وهو يحاول جاهداً أن يوفق بين التصورين، فلا يصيب في هذا التوفيق إلا قليلاً من النجاح، ولكن الذي لاشك فيه أنه يدين بوجود إله ما يتشبث بعبادته وحبه والتقرب إليه"[١].

من المرجح أن هذا الإله (ما) إنما يشير إلى الإنسان، يقول الدكتور إبراهيم هلال "يبلغ به ــ بابن عربي ــ تيهه بلفظ (ولي) وإغرامه به أن يلتمس من تسمي الله به أن هناك تأله من جانب الولي زاحم فيه الرب سبحانه بهذا الاسم، وأن اسم النبي لاينهض لهذا المقام"[٢]، يقول ابن عربي "هذا الاسم هو لفظ خاص بالأنبياء والرسل، ماهو لله ولا للأولياء، بل هو اسم خاص للعبودية التي هي عين القرب من السيد، وعدم مزاحمة السيد في رتبته بخلاف الولاية، فإن العبد مزاحم له في اسم الولي تعالى"[٣].

ولايعنى أن ابن عربي مستقر على تأليه الإنسان بل هو في عقيدته مضطرب حتى يحار المرء فيمن يؤله وإن كان لاينفك عن اعتقاد واحد ظاهر هو وحدة الوجود يقول سيد نصر "إنه لمن مظاهر الإدعاء المفرط أن يحاول المرء حتى عرض الخطوط العامة لعقائد ابن عربي، وهي عقائد تأملها أجيال من أهل الحدس والحكمة، وأنفق جل أعمارهم في إدراكها"[٤].

ومهما كان ابن عربي مؤلهاً إلا أنه يجعل من إلهه مفرغاً من صفاته وأسمائه، بل هو أشبه بإله أرسطو وأفلوطين، إذ هو ينفي عنه صفة الخلق ويقتصر على الفيض فقط.

---

[١] التصوف الثورة الروحية ــ ١٨١-١٨٢ بتصرف يسير.

[٢] التصوف الإسلامي ــ ص١٩٨.

[٣] الفتوحات المكية ــ ٢/٢٥٠.

[٤] ثلاثة حكماء مسلمين ــ ص١٣٤.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "ابن عربي يجعل الأعيان ثابتة في العدم وقد صرح بأن الله لم يعط أحداً شيئاً، وأن جميع ما للعباد فهو منهم لامنه"[١].

يقول ابن عربي "ماكنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك، هذا إن ثبت أن لك وجوداً، فإن ثبت أن الوجود للحق لا لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق، وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك، وإن كان الحاكم الحق، فليس له إلا إفاضة الوجد عليك والحكم لك عليك، فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك، ومايبقى للحق إلا حمد إضافة الوجود لأن ذلك له لا لك، فأنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود"[٢].

٢- المشكلة الأخلاقية:

يقول الدكتور عفيفي "كان من الضروري أن يؤدي مذهب ابن عربي الصريح في وحدة الوجود إلى نتائج لها خطوراتها في ميدان الدين، فنظريته في أن العلم تابع للمعلوم، وأن علم الله بنا تابع لما تعطيه أعياننا الثابتة بما هي عليه من الاستعداد والأحوال... كل ذلك أدى إلى القول بأننا مسؤولون من الناحية الصورية على الأقل، عما يصدر عنا من الأفعال... ولكن ما قيمة هذه المسؤولية"[٣].

يقول أحد الباحثين عن هذه المسؤولية "هذه النظرية في الجزاء تنفي المسؤولية عن الإنسان، التي هي مناط الجزاء، بحيث لا يعود معها من مجال للتفريق بين مؤمن وكافر، وبين صالح وطالح، وبين خير وشر..." [٤].

وقد فصل الدكتور توفيق الطويل في هذه المسألة، وأن هذه المشكلة إنما برزت من جبرية ابن عربي المغايرة للجبرية من الجهمية أو الأشاعرة أو جبرية وحدة الوجود

---

[١] جامع الرسائل ــ ١/١٠٤.

[٢] فصوص الحكم ــ ١/٨٣.

[٣] فصوص الحكم والتعليقات عليه ــ المقدمة ــ ص٣٩.

[٤] الصوفية في نظر الإسلام ــ ص٤٦٤.

الرواقية فهي تعني أن القوانين المغروسة في جبلة الوجود قوانين إلهية طبيعية معاً، وهي التي تقرر مصير العالم"[١].

وهي تتضمن أمور منها[٢]:

١- فعل الشر لا يوصف في ذاته بأنه خير أو شر، وإنما يوصف بذلك حينما يقاس بالمعايير الأخلاقية أو الدينية، فأفعال الناس جميعاً تصدر بمقتضى الإراة الإلهية، والإنسان مجرد قابل لا يملك إتيان فعل، والفاعل هو الله.

٢- من يصل إلى عين القرب من الله فيتحقق بوحدته الذاتية مع الله (غاية وحدة الوجود) يسير مجبراً على الوصول إلى الله، فهو إن وصل إلى الله كان مجبراً على هذا الوصول، وإن لم يصل كان مجبراً على الحرمان.

٣- معنى الثواب والعقاب من خلال هذه النظرية أنهما مجرد تعبير عن فطر البشر ومابنشأ عنها من لذة أو ألم في الحياة الدنيا، إنما ليسا جزاء إلهية في الدار الآخرة، بل هما جزاء طبيعي لأفعال الإنسان وتصرفاته.

٤- لاتفسح فلسفة ابن عربي مكاناً للالزام الخلقي بمعناه الدقيق، فالإنسان يأتي الشر استجابة لأمر قضى به الله منذ الأزل (الأمر التكويني)، فهو إذا أتى شراً أو امتنع عن إتيان خير (عصى الأمر التكليفي) كان بذلك يطيع أمره التكويني.

٥- إن دعوة ابن عربي للعزلة كفيلة بأن تمنع قيام قواعد للأخلاق، إذ تصبح غير ذات موضوع متى اعتزل الإنسان غيره من الناس، ولعل ابن عربي يجد في هذا مسوغاً لضياع الواجب مبدأ أخلاقياً بالعزلة، فهو بهذه العزلة أضاع واجبه كفرد في أسرة، ومواطن في أمة.

٦- الدعوة إلى الفضائل السلبية من مجاهدة نفس، محاربة لنوازع الحس، التزام الزهد، والفقر، والصبر، والجوع، والتواضع، وتوخي الرذائل من حقد

---

[١] انظر فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي ــ ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي ــ ص١٦٤.

[٢] انظر فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي ــ ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي ــ ص١٦٥-١٧٤.

وغضب وكبر وحسد، وبهذا اختفت الدعوة إلى إكبار الفضائل الإيجابية من عمل، شجاعة، تقدير للواجب.

يرى الدكتور إبراهيم هلال أن ابن عربي في مسألة الخير والشر أو الأخـــلاق "قـــد خرج عن مبدئه أو مذهبه في وحدة الوجود كما هو حاله في كثير من المواقـــف... وأن مافيها من جبرية لاتصل إلى إسقاط الالتزام الأخلاقي عن البشر... ومايـــشير إليه الدكتور الطويل من تلك الجبرية الصارمة التي تسيطر على معالجة ابن عربي لهذا الموضوع نتيجة قوله بوحدة الوجود فليست بظاهرة في هذا الموضوع"(١).

وهذه مغالطة من الدكتور إبراهيم، إذ ابن عربي لايرى لهذا الإله وجود، فلا أسماء ولا صفات يقول "قال الله تعالى: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) [الأعـــراف : ١٨٠] وليـــست سوى الحضرات الإلهية، التي تطلبها وتعنيها أحكـــام الممكنـــات، وليـــست أحكـــام الممكنات سوى الصور الظاهرة في الوجود الحق، فالحضرة الإلهية، اســـم لـــذات وصفات وأفعال.." (٢).

وجبرية ابن عربي تطال هذا الإله وتجعله مقيداً في حدود هذا العالم يقول "إن يشاء" فهل يشاء؟ هذا ما لا يكون. فمشيئة أحدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك"(٣).

فإذا كان لاثم إله وإن وجد فهو مقيد بهذا المعلوم، وإذا أمـــر ونهـــى فهـــو الآمـــر والمأمور يقول "أعني بالعبادة التكليف، والتكليف لا يكون إلا لمن له الاقتدار علـــى ماكلف به من الأفعال، أو مسك النفس في المنهيات عن ارتكابها، فمن وجـــه ننفـــي الأفعال عن المخلوق، ونردها إلى المكلف، والشيء لا يكلف نفسه، فلابد من محـــل يقبل الخطاب ليصح، ومن وجه نثبت الأفعال للمخلوق بما تطلبه حكمـــة التكليـــف

(١) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ــ ص١٦٥ ــ هامش (١).

(٢) الفتوحات المكية ــ ١٩٨/٤.

(٣) فصوص الحكم والتعليقات عليه ــ ٨٢/١.

والنفي يقابل الإثبات فرمانا هذا النظر في الحيرة، كما وأن التنزيه والحيرة لا تعطي شيئاً"[١].

يقول الدكتور زكي مبارك "ابن عربي يظهر بشخصية جارفة، يقتحم في الفقه ويقتحم في التصوف، ولا يكاد مع عنفوانه ينير العقل أو يشرح الصدر وهل تشرح الصدور بالغطرسة والكبرياء؟... إن كل صفحة من صفحات الفتوحات تثير مشكلة أمام العقل"[٢].

لقد أثار ابن عربي مشكلة أخلاقية تعمد إلى الفرد فتهدم مابينه وبين ربه، وتهدم مابينه وبين مجتمعه، إذ لا رب ولا مربوب، لا خير ولا شر ، ولا ثواب ولا عقاب. يقول عن الشرك "فما عبد غير الله في كل معبود"[٣] ويقول عن العقاب (مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ) [نوح : ٢٥] فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله وهو الحيرة [فَأُدْخِلُوا نَاراً] في عين الماء في المحمديين"[٤].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "معلوم أن من أسقط الأمر والنهي الذي بعث الله به رسله فهو كافر باتفاق المسلمين واليهود والنصارى بل هؤلاء قولهم متناقض لايمكن أحداً منهم أن يعيش به ولا تقوم به مصلحة أحد من الخلق"[٥].

ويقول رحمه الله "الحب الذي ليس معه رجاء ولا خوف يبعث النفس على اتباع هواها، وصاحبه إنما يحب في الحقيقة نفسه، وقد اتخذ إلهه هواه، فلهذا كان زنديقاً، ومن هنا دخلت الملاحدة الباطنية كالقائلين بوحدة الوجود، فإن هؤلاء سلوكهم عن هوى محبة فقط، ليس معه رجاء ولا خوف"[٦]، ويقول أنور الجندي عن فكرة وحدة الوجود "هي فكرة ترددت في الفلسفات البشرية، وهي من أهواء الإنسان التي تحاول أن تحرر الإنسان من تبعة أعماله، ومن مسؤوليته الأخلاقية، ليندفع لشهواته إلى

---

[١] الفتوحات المكية ــ ٢٠٠/٤.

[٢] التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ــ ١٩٦/١.

[٣] فصوص الحكم ــ ٧٢/١.

[٤] السابق ــ ٧٣/١.

[٥] القضاء والقدر ــ ص١١٤.

[٦] جامع الرسائل ــ ١١٢/١.

غير غاية فهي لا تفرق بين الخير والشر ولا بين التقوى والفساد، ولا بين الزهد والجشع..." [١].

٣- المادية عند ابن عربي:

ينفي الدكتور عفيفي عن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود المادية منكراً على من وصفوه بذلك مدافعاً عنه يقول "إنه لا شك ليس مذهباً مادياً يحصر الوجود فيما يتناوله الحس وتقع عليه التجربة ويعتبر الله اسماً على غير مسمى. على العكس هو مذهب روحي في جملته وتفاصيله، يحل الألوهية من الوجود المحل الأول، ويعتبر الله الحقيقة الأزلية والوجود المطلق الواجب الذي هو أصل كل مكان وماهو كائن أو سيكون"[٢].

يقول الدكتور عبدالقادر محمود "هل وحدة الوجود عند ابن عربي وحدة مادية؟ إن ابن عربي لا يؤكد ذلك، لأن الوجود الحقيقي هو وجود الله وقد لجأ ابن عربي إلى التوريات والأحاجي حجباً في الواقع لمقصوده عن فهم الجماهير"[٣].

ويقول "نظرية وحدة الوجود تؤدي إلى الإلحاد وعلى أساس توكيدها لوحدة الإله مع أجزاء الطبيعة، إلى حد يجعل القيام بالذات، أو الاستقلال عن هذه الأجزاء أمراً مستحيلاً في نظر أتباع مدرسة وحدة الوجود على الوجه الأعم... ولاشك أن في هذا تقديساً للطبيعة وجحوداً للألوهية"[٤].

ويقول الدكتور زكي مبارك "ابن عربي كان رجلاً مشهوراً بالنزوات والأهواء، كان رجلاً محبوساً عن اللذات الحسية، فاندفع يطوف حولها في رحاب عقلية لها رونق ورواء، وآية ذلك أنه أطلق لنفسه العنان في امتلاك ناصية المجد، والمجد له طعم

---

[١] المؤامرة على الإسلام ـــ ص٥١.

[٢] فصوص الحكم والتعليقات عليه ـــ المقدمة ـــ ٢٦/١. وانظر التصوف الثورة الروحية في الإسلام ـــ ص١٨٤.

[٣] الفلسفة الصوفية ـــ ٤٩٩.

[٤] السابق ـــ ص٥١٥.

معسول يفوق طعم الشهوات، وهو المنزع لكل نفس طامحة ضاعت حظوظها في ميدان الحواس"[1].

يمثل ديوان ترجمان الأشواق الجانب الحسي المادي عند ابن عربي وإن كانت محاولاته في ذخائر الأعلاق من عسف تلك الأبيات للتوافق مع رموزه، فقد وقف في ديوانه الشعري موقف العاشق الشاعر وفي شرحه موقف الناثر، يقول الدكتور زكي نجيب محمود "صدر في الشرح والتأويل عن رغبته في أن تكون الرموز الواردة في ذلك الشعر صالحة للتفسير الصوفي، مما اقتضاه من عملية الشرح أعمال العقل وذكائه. وإظهار القدرة على تخريج معان من رموز لم تكن في الأصل مقصودة لها، فوجدناه موفقاً في مواضع، متعسفاً في مواضع أخرى، كما وجدنا الفرق هائلاً بين سلالة الشعر ودفء العاطفة فيه، وبين التواء العبارة النثرية التي جاءت تشرحه"[2].

---

[1] التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ــ ١٦٥/١. وانظر الصوفية في نظر الإسلام ــ سميح عاطف الذين ــ ص٤٥٢.

[2] طريقة الرموز عند ابن عربي في ديوان ترجمان الأشواق ــ ضمن الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي ــ ص٧٠-٧١.

المبحث الرابع: نظرية الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:-

المطلب الأول: الوحدة المطلقة كما عرفها المستشرقون:

١- الوحدة المطلقة في اللغة الإنجليزية:

تقابل الكلمة العربية (الوحدة المطلقة) في اللغة الإنجليزية كلمة (panentheism) وهي كلمة يونانية مكونة من ثلاثة أجزاء (Pan) تعني كل و(theos) تعني إله و(en) تعني في... وكلمة (panentheism تعني الكل في الإله".

وهي تختلف عن الكلمة الإنجليزية (pantheism) والتي تعني الكل هو الإله"[١].

٢- المعنى الديني للوحدة المطلقة عند الغرب:

فرقت اللغة الإنجليزية بين كلمتين (pantheism) وتعني الواحد في الكل وبين (panentheism) وتعني الكل في الواحد كما فرق بين الكلمتين بالمعنى الديني، ففي معجم الكنسية النصرانية (panentheism) هي الاعتقاد بأن وجود الرب يحوي ويتخلل بكل الكون، وعليه فكل جزء من الكون يحيا – يوجد – في الرب، وتخالف (panentheism) الـ (pantheism) لأنها ترى أن وجود الرب أكثر وأنه ليس مستهلكاً للكون"[٢].

أما في دائرة معارف الأديان فتجعل الاختلاف بين المصطلحين في جوابهما للسؤال: هل يملك الخلق الحرية الحقيقية لاختيار الخلق، أو أن الرب هو المعين لكل شيء؟

أصحاب وحدة الوجود يرون أن الرب هو المختار المعين لكل شيء وبهذا قالت الرواقية اليونانية القديمة واسبنيوزا.

وقد رد أصحاب الوحدة المطلقة ذلك بأنه إذا كانت قوة واحدة هي المعين لكل شيء، فهناك فاعل واحد في كل حدث... ومن قول أفلاطون (الوجود قوة) نرى أن كل نفس عنده محركة ذاتها، وهذا متوافق مع أصحاب الوحدة المطلقة، والتي أقرت بتعددية الفاعلين المحدثين المستبطنين حقيقة الفاعل الأسمى[٣].

---

[١] The Encyclopeadia of Religion, vol, 9, P.165.

[٢] The concise Oxford Dictionary of the Christian Church. P.425.

[٣] The Encyclopeadia of Religion, vol, 9, P.168.

وفي الطيماوس تكلم أفلاطون عن إلهين، الإله الأزلي الخالق المبدع والإله الذي كان ـــ بعد أن لم يكن وهو نفس ـــ روح ـــ العالم. وهنا إلماح إلى أن (Deminrge) [١]، هو شخصية، صورة خرافية، وأن نفس العالم بجسمها الكوني تبدو أنها هي المرادة بالنص الحرفي، واقترح أحد رواد المدرسة الأفلاطونية إلى أن نفس العـــالم هـــي المعبود الحقيقي عند أفلاطون وأن المبدع الخالق (Demiuurge) مـــاهو إلا صـــورة تجريدية لنفس العالم، وبهذا التفسير يعد أفلاطون الأول في الوحدة المطلقة"[٢].

المطلب الثاني: ابن سبعين في الأبحاث الإشراقية:

١ - شخصية ابن سبعين عند المستشرقين:

عرف الغرب النصراني ابن سبعين، وخاصة من خلال الأسئلة الصقلية والتي بعث بها الإمبراطور فريدرك الثاني[٣].

كما عرف في الأوساط السياسية والدينية على حد السواء يقول بالنثيا "طار صـــيت ابن سبعين في حياته في الأمصار، وبلغت أخبار علمه الواسع مسامع كونت روما، والبابا، وعندما عرضت للإمبراطور فردريك الثاني النورماندي ملك صقلية بـــضع مسائل فلسفية، بعث بها يستفتي فيها علماء العصر، وقد عهد إلى ابن سبعين للإجابة عليها"[٤].

وقد نسب العديد من المستشرقين هذه الإجابات لابن سبعين منهم المستشرق أمـــاري (Amari) ومهرن (Mehren) [٥]، وجولد تسيهر[٦]، ودي بور[٧]، وأرنست رينان[٨].

---

[١] خالق الكون المادي عند أفلاطون ـــ المورد ـــ ص٢٦٠.

[٢] The Encyclopeadia of Religion, vol, 9, P.160.

[٣] فريدرك الثاني الملك الألماني، ملك صقلية بعد النورمانديين ويعد من أعظم المعادين للبابوية، فـــي القـــرن الثالث عشر الميلادي، له علاقات ودية مع المسلمين توقف إثرها عن الحروب الصليبية معهم مما أغـــضب الكنيسة حتى أخرجته منها.

انظر: الفلسفة الغربية ـــ برتراند رسل ـــ ٢٢١/٢.

[٤] تاريخ الفكر الأندلسي ـــ ص٣٨٨.

[٥] نقلاً عن الفلسفة الصوفية في الإسلام ـــ الدكتور عبدالقادر محمود ـــ ص٥٤٩.

[٦] العقيدة والشريعة ـــ ص١٣٩.

[٧] تاريخ الفلسفة الإسلامية ـــ ص٣٢٨.

[٨] ابن رشد والرشدية ـــ ص٥٥.

ومن المستشرقين من عرض لهذه المسائل دون أن يذكر دور ابن سبعين فيها مثـــل كارل بكر[١].

إلا أن الدراسات الاستشراقية عن ابن سبعين كانت قليلة، وأن هذه الأبحاث تناولتـــه على أنه فيلسوف أكثر منه صوفي.

في دائرة معارف الأديان "يعد ابن سبعين ثاني فيلسوف أندلسي بعد ابن عربي فـــي القرن الثالث عشر، إذ وصل إلى أعلى قمة في الفلـــسفة الـــصوفية فـــي الغـــرب الإسلامي"[٢].

وحين عالج المستشرق الأسباني استبان لاتور مؤلفات ابن سبعين مثل بد العـــارف اقتصر على الجانب الأرسطي الذي عرضه ابن سبعين كجزء مـــن تقديمـــه لآراء الفلاسفة[٣].

ويقول عنه ماسينيون "هذا الفيلسوف المتصوف الذي يصعد بإسناده الفلـــسفي عبـــر الحلاج إلى اليونايين أرسطو وأفلاطون وهرمز"[٤].

إلا أن أغلب المستشرقين قد أجمعوا على أن ابن سبعين كان بعيداً عن الإسلام.

فقد ذكر أماري في بحثه عن ابن سبعين آراء ابن سبعين في الشك، وفي التقـــوى، وحقيقة الإيمان؛ بأنها امتداد صارخ للزندقة الفارسية[٥].

أما برت راند رسل فقد ذهب مثل ذلك إذ جعل بين الإمبراطور فردريك الثاني وابن سبعين رابطة قوية في الزندقة يقول "فردريك الثاني نسب إليه أنه مؤلـــف الكتـــاب الذي عنوانه المخادعون الثلاثة، والمخادعون الثلاثة يقصد بهم (موســـى والمـــسيح ومحمد) ــ صلوات الله عليهم ــ [٦] وهنا نصل إلى صلة نسب ممتازة بـــين هـــذا الكتاب وبين كتابين كان لهما وجود خطير هما مخـــاريق الأنبيـــاء وكتـــاب نقـــض

---

[١] انظر تراث الأوائل في الشرق والغرب ــ ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ــ ص٢١.

[٢] The Encyclopeadia of Religion, vol, 5, P.276.

[٣] انظر مقدمة تحقيق بعد العارف ــ الدكتور جورج كتوره ــ ص١٣.

[٤] آلام الحلاج ــ ص٨١.

[٥] انظر الفلسفة الصوفية في الإسلام ــ الدكتور عبالقادر محمود ــ ص٥٥٠.

[٦] تاريخ الفلسفة العربية ــ ٢٢١/٢.

الأديان، وهذه المؤلفات كان لها وجود في مدرسة ابن سبعين، أو على الأرض الثقافية، لابن سبعين[١].

أما جولد تسيهر فقد وصفه بكونه صوفي استغرق في الفناء يقول "الصوفيون بإبرازهم للمثل الأعلى لكمال النفس الإنسانية، وتحديدهم للخير الأسمى، يزيدون على الفلاسفة خطوة ويسبقونهم درجة" ثم يذكر قول ابن سبعين "أن الفلاسفة الأقدمين رأوا أن الغاية المثلى هي التشبه بالله، بينما الصوفية يدأبون على الفناء في الله، إذ تغمره المنن الإلهية وتفيض عليه وأن يمحوا انفعالات الحواس"[٢].

ويصف ماسينيون ابن سبعين بأنه غنوصي حين أبرز مزايا الغنوصية من خلال مواضع من (أم الكتاب)، يقول هانيس هالم "رأي ماسينيون بأن أعلام التصوف كالحلاج العراقي، وابن سبعين الإسباني هم ورثة لهذه التراث الغنوصي الذي اعتبره متأثراً بالمانوية"[٣].

إلا أن ماسينيون يجعل من ابن سبعين في نقده للمذاهب المحيطة به (مذهب الفقهاء، المتكلمين، الفلاسفة) في الوصول إلى الحق، قيمة كبرى إذ يرى فيه نقداً نفسياً يظهر لأول مرة في تاريخ الثقافة الإسلامية"[٤].

ويرى فيه آرنست رينان أنه مجرد ناقل عن ابن رشد "إنه كثير الشك القائل بوحدة الوجود ابن سبعين، كان يأخذ من ابن رشد مباشرة، وكان إذا ما تناول عين السائل لم يذكر ابن رشد قط"[٥].

ويقول بالنثيا عن ردوده "إجاباته مصوغة في أسلوب يتحدث عن رغبة في التظاهر بالعلم، وهي تقوم في جملتها على مذهب أرسطو وأفلاطون، وما فيها مستقى من كتابات أرسطو، كما كان المسلمون يفهمونها"[٦].

---

[١] انظر الفلسفة الصوفية ــ ص٥٤٤.

[٢] العقيدة والشريعة ــ ص١٣٣ ــ بتصرف يسير.

[٣] الغنوصية في الإسلام ــ ص٩-١٠.

[٤] انظر مقدمة تحقيق بعد العارف ــ الدكتور جورج كتوره ــ ص٥ ــ وانظر الفلسفة الصوفية في الإسلام ــ الدكتور عبدالقادر محمود ــ ص٥٥٦.

[٥] ابن رشد والرشدية ــ ص٥٥.

[٦] تاريخ الفكر الأندلسي ــ ص٣٨٨.

ومنهم من أرجعه إلى جملة التصوف الإسلامي. يقول بالنثيا "عندما تعرض ابن سبعين لمسألة نهاية الحياة قال إن ذلك سيكون بفناء الذات الإنسانية في ذات الله وهو هنا يأخذ بآراء الزهدية الصوفية، وهي ككل التصوف الإسلامي صادر عن الأفلاطونية الحديثة"[١].

وقد صور دي بور نظرية ابن سبعين بشكل واضح يقول "تستطيع أن نستشف من كلامه، ذلك السر الصوفي، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها"[٢].

وقد اعتمد ماسينيون ملاحظات المسلمين في محاولته لفهم نظرية ابن سبعين يقول "أصبح الششتري تلميذ ابن سبعين وتلقى منه الخرقة السبعينية ونعلم عنها نقلاً عن ابن تيمية أن الذكر فيها كان "ليس إلا الله"[٣].

٣- مذهب ابن سبعين الصوفي:

اعتنى بعض المستشرقين بدراسة الجانب الفلسفي من فكر ابن سبعين، كما ترجمت مؤلفاته التي تخصصت في هذا الجانب مثل كتاب بد العارف، أما نظريته الخاصة التي عرف بها في العالم العربي (الوحدة المطلقة) فقد أغفلت تماماً.

ولعل أهم الأسباب في ذلك هو ذلك التعقيد والألغاز الذي أوغل فيه ابن سبعين لإخفاء مذهبه، حتى صارت كتاباته محيرة للباحثين العرب فضلاً عن غير الناطقين بالعربية.

فذكر ماسينيون أن "ابن سبعين رمزي معقد، وأن تلميذه الششتري أوضح منه"[٤].

ويقول بالنثيا "يستعمل ابن سبعين في كتبه الألغاز والرمز بالحروف، وله اصطلاحات خاصة ذات معان رمزية بعيدة عن المألوف"[٥].

أما مذهبه فقد أرجع في غالب الأمر إلى وحدة وجود ابن عربي في ثوب أرسطي. ففي دائرة معارف الأديان "فسر ابن سبعين مذهبه في وحدة الوجود في مصطلحات أرسطية"[٦].

---

[١] تاريخ الفكر الأندلسي ــ ص٣٩٠.

[٢] تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ ٣٢٨.

[٣] موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ ٦٢٥٩/٢٠.

[٤] الفلسفة الصوفية في الإسلام ــ الدكتور عبدالقادر محمود ــ ص٥٥٦.

[٥] تاريخ الفكر الأندلسي ــ ص٣٨٨.

[٦] The Encyclopeadia of Religion, vol, 5, P.276.

تعقيب ورد:

أولا: نبذة عن حياة ابن سبعين:

عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين العكي الغافقي يكنى ابن سبعين وكذلك أبي محمد، ولد في (رقوطه) من أعمال (مرسية) بالأندلس عام (٦١٤هـ).

أعرض ابن سبعين عن الرياسة إذ كانت في أسرته واشتغل منذ طفولته بالتطلع إلى العلوم شرعية وفلسفية وأدبية، كما تتلمذ على عدد من غلاة الصوفية كما اهتم ابن سبعين بتعلم علم السيمياء وبرع فيه.

كانت أفكار ابن سبعين منكرة وجريئة مما أثار فقهاء الأندلس عليه، فاضطر إلى مغادرتها إلى المغرب، وبقي فيها يدرس ويدرس التصوف واستطاع أن يؤلف معظم أعماله، ومالبث أن دارت حوله الشكوك فقامت بينه وبين فقهاء (سبته) مناظرات عنيفة، طرد على أثرها من تلك المدينة... وأخذ ينتقل من مدينة إلى أخرى في الشمال الأفريقي إذا مايلبث أن يستقر ويسفر عن آرائه إلا وتوجه إليه الاتهامات ثم الطرد، حتى وصل مصر حيث سبقته وصمته بالكفر إليها، فما لبث أن تركها إلى مكة، بقي ابن سبعين فيها، إذ لقي من شريف مكة (أبي نمي) محمد بن أبي سعد، وافر الرعاية، وأصبح تلميذاً له، وقد لقي ابن سبعين من أهل مكة المودة، بل إنه كتب لهم الرسالة التي بعث بها أهل مكة يبايعون فيها السلطان المستنصر بالله تعالى أبا عبدالله محمد بن السلطان زكريا عبدالواحد بن أبي حفص ملك أفريقية. ويظهر أن بقاء ابن سبعين بمكة كان بسبب موقفه السياسي فقد قال حين سئل عن سبب إقامته بها "انحصرت القسمة في قعودي بها، فإن الملك الظاهر يطلبني بسبب انتمائي إلى أشراف مكة، واليمن صاحبها لي فيه عقيدة، ولكن وزيره حشوي يكرهني".

ظل ابن سبعين في مكة حتى توفي بها سنة (٦٦٩هـ)، وفي وفاته ثلاث روايات:

الأولى: أن عبدالحق وافته المنية فقضى.

الثانية: أنه مات مسموماً، بفعل خصومه الذين حنقوا عليه، لما تميز به من خطورة علي أمير مكة.

والثالثة: إن عبدالحق فصد يديه، وترك الدم يخرج حتى تصفى ومات، وقد أخذ بها كثير من المؤرخين[١].

ترك ابن سبعين مؤلفات منها كتاب بد العارف، ومنها مجموعة رسائل تدور على فكرة واحدة سيطرت على مؤلفها هي الوحدة المطلقة.

وقد أهمل ابن سبعين وفلسفته إهمالاً بيناً مقارنة[٢]، بالدراسات التي تناولت الفلاسفة أو غلاة الصوفية المتفلسفة كابن عربي ولعل السبب هو إلغاز وغموضه بل تعمده، قال ابن سبعين "هذا كلام لايسعني فيه الكلام، ويسعني فيه الرمز والإبهام"[٣].

ومن ذلك قوله "فعلمه في الإنسانية إنسان، وفي ح ح، وفي ن ن، وفي ج ج، وفي العالمية علم، وفي العاقلية عقل، وفي ح ح، وفي ذ ذ، ..." [٤].

قال الدكتور بدوي "لابن سبعين طريقة في الكتاب غريبة، فكلامه مفكك قليل الاتصال"[٥]، وقال الدكتور زيدان "كتاباته في قالب موغل في التعميه والاستغلاق"[٦].

ولذا قال ابن دقيق العيد "جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر، وهو يسرد كلاماً، تعقل مفرداته، ولاتعقل مركباته"[٧].

وقد عرض شيخ الإسلام ابن تيمية لفلسفة ابن سبعين وبين مكانتها [١] بين أصحاب الوحدة وعقد مقارنات بينها كما أورد نصوصاً لابن سبعين في عرضه لفلسفته والرد

---

[١] انظر ترجمته نفح الطيب ــ المقري ــ ١٩٦/٢ ــ البداية والنهاية ــ ابن كثير ــ ٢٦١/١٣ ــ العقد الثمين ــ الفاسي ــ ٥/٤ ــ سير أعلام النبلاء ــ ١٠٣/١٥ ــ فوات الوفيات ٢٥٣/٢ ــ وانظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية ــ الدكتور أبو الوفاء التفتازاني ــ ٢٥-٦٦ ــ وانظر رسائل ابن سبعين ــ تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ ص١-٥.

[٢] انظر الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ــ عبدالرحمن بدوي ــ ص١٠٤ ــ وانظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية ــ الدكتور أبو الوفاء التفتازاني ــ ص٨.

[٣] رسائل ابن سبعين ــ الألواح ــ ص٢٤٣ ــ وانظر نفس الكلام في بد العارف ــ ص١٣٥.

[٤] رسائل ابن سبعين ــ ص١٩٣.

[٥] رسائل ابن سبعين ــ المقدمة ــ ص٦.

[٦] الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي ــ يوسف زيدان ــ ص١١٨.

[٧] سير أعلام النبلاء ــ ١٠٣/١٥.

عليها وفرق ابن خلدون بين وحدة وجود ابن عربي والوحدة المطلقة عند ابن سبعين في مقدمته[٢]، وفي كتابه شفاء السائل[٣].

وفي دوائر الاستشراق لم يعن الباحثون من المستشرقين بابن سبعين وبمصنفاته عناية لائقة كما عنوا بغيره، وبحوثهم التي تناولت ابن سبعين بحوث جزئية، تقف على سبيل المثال عند حد دراسة بعض جوانب حياته، وثقافته وموضوعات بعض مصنفاته كما فعل المستشرق الأسباني (لاتور) في بحث له عنوانه "ابن سبعين المرسي وكتابه بد العارف" أو عند حد ترجمة جزء من مصنف له كما فعل المستشرق الدنمركي (مهرن) حين ترجم إلى الفرنسية جواباً واحداً من أجوبة ابن سبعين عن أسئلة فردريك الثاني الأربعة ، أو عند حد اقتباس بعض نصوص قصيرة من مصنفاته كما فعل المستشرق الفرنسي ماسينيون في كتابه (مجموعة نصوص غير منشورة).

تلك بحوث لم تتعرض لدراسة حياة ابن سبعين دراسة تحليلية مفصلة، كما لم تتعرض للإجابة عن مذهبه[٤].

ثانيا: الوحدة المطلقة في اللغة العربية والاصطلاح الصوفي:

١- الوحدة المطلقة في اللغة العربية:

"الإطلاق بمعنى الترك والإرسال"[٥] و"أطلقه، فهو مطلق وطليق: سرّحه"[٦].

٢- الوحدة المطلقة في الاصطلاح الصوفي:

قد حاول الباحثون وضع تعريف لهذا المذهب أو شرح له.

---

[١] انظر مجموعة الرسائل والمسائل ــ رسالة إبطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها ــ ٧٥/١ ــ وانظر بغية المرتاد ــ ص١٤٦-١٧١.

[٢] انظر المقدمة ــ ص٤٦٦ ــ ومابعدها.

[٣] انظر شفاء السائل ــ ص٥٢ ومابعدها.

[٤] انظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية ــ ص١٤-١٥.

[٥] لسان العرب ــ ص٢٢٩.

[٦] السابق ــ ٢٢٧.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية "مضمونها أن الحق هو الوجود المطلق، والفـرق بينـه وبين الخلق من جهة التعيين، فإن عين كان خلقاً وإذا أطلـق الوجـود كـان هـو الحق"[١].

وقال ابن خلدون عن مضمونها "الباري جل وعلا هو مجمـوع مـاظهر ومـابطن ولاشيء خلاف ذلك"[٢].

يقول الدكتور التفتازاني "هي أن الوجود واحد، وهو وجود الله فقـط، أمـا سـائر الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الواحد فهي غير زائدة عليه بوجـه مـن الوجوه، والوجود بذلك في حقيقته قضية واحدة ثانية"[٣].

وقال الدكتور عبدالرحمن بدوي "التوحيد المطلق، أي القول بالوحدة المطلقـة فـي الوجود، وأنه ليس ثم غير ولاسوي، بل كل شيء هو الله"[٤].

ويقول سميح عاطف "الفكرة التي يدور حولها مذهبه في الوحدة المطلقـة، هـي أن الوجود واحد وهو وجود الله فقط"[٥].

وفي الموسوعة الصوفية "الوحدة المطلقة في الوجود: فالله هو الوجود والوجود هو الله"[٦].

ويقول يوسف زيدان "إنها تقوم عل اعتبار أن الوجود الإلهي المطلـق هـو وحـدة الوجود الحقيقي وغيره من مراتب الموجودات لاحق بهذا الوجود محاط به"[٧].

وقد ذكر الباحثين هذه التعاريف أو المضامين لهذه الفلسفة من خـلال أقـوال ابـن سبعين المبثوثة في رسائله.

---

(١) بغية المرتاد ــ ص١٤٦.

(٢) شفاء السائل ــ ص٥٢.

(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٢٥٥ ــ وانظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية ــ أبو الوفاء التفتازاني ــ ص١٩٨.

(٤) رسائل ابن سبعين ــ المقدمة ــ ص١٠.

(٥) الصوفية في نظر الإسلام ــ ص٥٠٤.

(٦) الموسوعة الصوفية ــ الدكتور عبدالمنعم الحفني ــ ص٣٣١.

(٧) الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي ــ ص٢١٢.

يقول ابن سبعين في الرسالة الفقيرية عن الوحدة المطلقة "الوحدة المطلقة والوجود الواجب هو عدم... لا موجود على الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله، إلا الحق، إلا الكل، إلا الهو هو، إلى المنسوب إليه إلا الجامع إلا الإيس، إلا الأصل، إلا الواحد، إلا الأصح"[1].

ويقول في رسالة الألواح المباركة "الحق واحد، وماعداه وهم، والأوهام هي المستندة، والمستند إليها بوجه ما، ونحن تلك الأوهام، بل نحن نحن، بل هو هو، بل لايقال نحن ولا هو من حيث الإشارة والميل"[2].

وفي وصية ابن سبعين لأصحابه يقول "الذي تحتاج إليه أن تعلمه أن الأولى أن يطلق العلم الإلهي على معرفة الوحدة، وأن المقصود منه هو التوحيد، وأن الموحِّد هو صاحب النتيجة الماحية لكل معلوم فيه غير الوحدة المحضة"[3].

وسمى ابن سبعين هذه الوحدة المطلقة بالإحاطة يقول "قولك الحق والوجود والشيء والأمر والذات ومأأشبه ذلك من الأسماء المترادفة مع الإحاطة؛ وقد يقال معها بتواطؤ، بل هي الكل وإن صح أن يقال كل الكل، والعموم والخصوص، والفرد والزوج والعدد والمعدود... لأنها إذا كانت الكل كانت بمعنى واحد ليس إلا"[4].

ويقول "الإحاطة شبه مغناطيس والموجودات كالحديد، والنسبة الجامعة بينهما هوية الوجود، والذي فرق بينهما هو وهم الموجود"[5].

وهذه الإحاطة أو الوحدة المطلقة جامعة شاملة لكل المتضادات والمتناقضات يقول "اعلم أن العلم عنده المحقق والمعرفة والعالم والعارف والشيء والموجود والحق والأمر، والواجب، جميع ذلك يجده في نفسه متى حققه أعدمه، ومتى جهله أوجده، فهو إذا حدَّ كما حدّه من تقدم كان لا شيء، ولا حق ولا وجود ولا أمر ولا عارف ولا معرفة ولا عالم ولا علم، وإذا لم يحده كان ذلك كله... فلا حد إذاً إلا في الألفاظ

---

(١) رسائل ابن سبعين ــ ص١٢.

(٢) رسائل ابن سبعين ــ ص٢٧٦.

(٣) السابق ــ ص٣١٤.

(٤) السابق ــ ص١٣٤-١٣٥.

(٥) السابق ــ ص١٤٥.

المجازية، فلا علم إذاً إلا في الاصطلاح الذي يمسك بالأوهام، ويرمـــي علـــى ذات الحقيقة بالسهام"[١].

ثالثاً: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:

١- الله سبحانه وتعالى في الوحدة المطلقة:

يبدأ ابن سبعين أغلب رسائله بعبارة (الله فقط) [٢]، وعليه فهي القضية الكبرى فـــي مذهبه في الوحدة المطلقة.

والله عند ابن سبعين هو المطلق يقول في الرسالة الفقيرية "قسم الوجود إلى مطلـــق ومقيد ومقدر"[٣].

ويقول في الرسالة الرضوانية "الوجود المطلق هو الله، والمقيد أنا وأنـــت والمقـــدر جميع مايقع في المستقبل، والمطلق إذا ذكر نفسه ذكر كل شيء والمقيد إذا ذكر نفسه ذكر لاشيء عادلاً ذاكراً ولا مذكوراً. والمقدر مثل المقيد بآخر أمره فالمقدر لاشيء وأنت وأنا لاشئ"[٤].

وعليه فالوجود المطلق هو الوجود الحقيقي في حين ماعداه لاشيء على التحقيق.

يقول ابن تيمية "قد علم أن المطلق بشرط إطلاقه لا وجود له في الخارج عن محـــل العلم فليس في الخارج إنسان مطلق بشرط الإطـــلاق، ولاحيـــوان مطلـــق بـــشرط الإطلاق... فإذا قال أن الحق تعالى هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق فهذا لاوجود له في الخارج وإنما الذهن يقدر وجوداً مطلقاً... وإن قال إنه المطلق لابشرط فهـــذا إما أن يقال أنه لا وجود له في الخارج أيضاً، وإما أن يقال هو موجود في الخـــارج لكن بشرط التعيين إذ ليس في الخارج إلا وجود معين، فعلى أحد التقديرين لن يكون وجود الحق هو الوجود المعين المخلوق، وعلى الأخر لا وجود له في الخارج"[٥].

---

[١] بد العارف ــ ص١٢٧.

[٢] انظر على سبيل المثال ــ رسالة الألواح ورسالة في أنوار النبي.

[٣] رسائل ابن سبعين ــ ص١٠.

[٤] السابق ــ ص٣٢٨.

[٥] بغية المرتاد ــ ص١٤٦ ــ وانظر مجموعة الفتاوي ــ ١٠٢/٢-١٠٦.

ويجعل ابن سبعين هذا الوجود المطلق حاوياً للوجود المقيــد، إذ يــصور الوجــود المطلق هو محيط دائرة، ويجمع في نقطتها الوجود المقيد ثم يقول "يصل مع ذلــك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء ماهيتها ثم يحقق الأمر ثانية ويجعلها ماهيــة واحدة ويقول "ليس إلا الأيس فقط" و"هو هو"[١].

ثم يقول "ماخالف الوحدة المطلقة والوجود الواجب هو عدم... فلا موجــود علــى الإطلاق ولا واحد على الحقيقة إلا الله إلا الحق إلا الكل إلا الهو هو..." [٢].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "ابن سبعين يجعل وجود الحق هو الثابت الــذي هــو كالمادة، والخلق هو المتنقل الذي هو الصورة، فهو وإن قال بأن الوجود واحد فهــو يقول بالاتحاد والحلول من هذه الوجه، لكن الحق عنده محل للخلق"[٣].

وهذا ماصرح به ابن سبعين إذ يقول "كل كلام منطوق به فأي قسم غلب عليه فاحكم به، فإن كان الكثرة والتعداد وأخواتها فاعلم أن المخاطب به هو الــصورة والخلــق ولمتصورها وصفها، وإن غلب الوحدة وأخواتهــا فالمخاطــب بــذلك المتــصور والحق... فالوجود واحد هو القائم بجميع الصور، عين الخالي عنا علــى التعاقــب، والصورة هي الهالكة دواماً المتعاقبة دواماً، كائنة بائنة، شاهدة غائبة، قديمه حديثه، موجودة معدودة"[٤].

ويقول "الموجود إما واجب الوجود وهو الكل والهوية، وإما ممكــن الوجــود فهــو الجزء والماهية، فالربوبية هي الهوية التي هي الكل والعبودية هي الماهية التي هي الجزء"[٥].

٢- تعليل الكثرة:

يرى ابن سبعين أن هذا الوجود هو سيلان مستمر يقول "لكنه وجود يسيل ولايقــف، ويستمر ولايختلف"[٦].

---

(١) رسائل ابن سبعين ــ الفقيرية ــ ص١١.

(٢) السابق ــ ص١٢.

(٣) بغية المرتاد ــ ص١٥١.

(٤) رسائل ابن سبعين رسالة خطاب الله بلسان نوره ــ ص٢٤٢.

(٥) السابق ــ رسالة دون عنوان ــ ص١٩٤.

(٦) السابق ــ كتاب الإحاطة ــ ص١٣١ ــ وانظر بد العارف ــ ص١٤٦ ــ ص١٩٣.

ويقول عن الكثرة "لاظهور له إلا بالمراتب ، ولا وجود لها إلا بـــه... والمراتـــب زائلة، والوجود ثابت... المراتب عوارض، والعرض لايبقى زمـــانين... فثبـــت أن الحق هو الوجود، والوهم هي المراتب الزائلة والباطلة... فالعامة والجهـــال غلـــب عليهم العارض وهو الكثرة والتعدد، والخاصة العلماء غلب عليهم الأصل وهو وحدة الوجود"[١].

يقول الدكتور أبو الوفاء "الذي يغلب على ابن سبعين هو إنكار الوجود المقيد، وإثبات وجود واحد جامع لكل شيء، وهو الله فالذوات كلها هي ذات ذلك الوجود المطلـــق فلا أثنينية مطلقاً"[٢].

يقول ابن خلدون "إن تعدد هذه الحقيقة المطلقة والآنية الجامعة التي عين كـــل آنيـــة والهوية التي هي عين كل هوية، إنما وقع بالأوهام من الزمان والمكـــان والخـــلاف والغيبة، والظهور والآلام واللذة والوجود والعدم، قالوا هذه كلها إذا حققت إنما هـــي أوهام راجعة إلى أخبار الضمير، وليس في الخارج شيء منه، فإذا اسقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره ومافيه واحداً وذلك الواحد هو الحق"[٣].

ويقول شارح عهد ابن سبعين "البقاء بعد الفناء هو ثبوت الحقيقة بعد رفع المجـــاز، وظهور الوحدة الأزلية بعد رفع الغيرية، وخرج من ذلك أن الله هو وجود كل شيء، وهو الوجود وحده، والغيرية وهم أثمره الحجاب، والحجاب خبر الضمير عن صور الشهوات وسكونها إليه، ولا حقيقة له من خارج الذهن"[٤].

ويترتب على رفع الغيرية وانتفاء الكثرة زوال التميز بين الأمـــور بـــين شـــريفها ووضيعها، بين خالق ومخلوق بين خير وشر إذ ما ثم إلا حق واحـــد، يقـــول ابـــن سبعين في الإحاطة "هي الكل... كل الكل، والعموم والخصوص، والفرد والـــزوج، والعدد والمعدود... هي الذاكر والذكر والمذكور... حي بن يقظان فيها والجاهل من الناس بل الحيوان والنبات والمعدن كالشيء الواحد... اختلط في الإحاطة الزوج مع

---

(١) السابق ـــ رسالة دون عنوان ـــ ص١٩٣-١٩٤.

(٢) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ـــ ص٢١٦-٢١٧.

(٣) شفاء السائل ـــ ص٥٢.

(٤) رسائل ابن سبعين ـــ ص١٢٠ ـــ وانظر بد العارف ـــ ص١٤٨.

الفرد، واتحد فيه النجو[1] مع الورد، واتفق فيه السفر مع الفرد، وبالجملة السبت هو يوم الأحد، والموحد هو عين الأحد ويوم الفرض هو يوم العرض، والذاهب من الزمان هو الحاضر.. والمؤمن في الجنان هو الكافر، والفقير هو الغني..."[2].

من النص السابق تتضح عقيدة ابن سبعين في الوحدة المطلقة والتي تزول معها كل قيمة دينية وأخلاقية وذلك مما يلي:

أ- أن لم يكن في الوجود غيره ــ تعالى ــ بوجه من الوجوه لزم أن يكون كلام الخلق، وأكلهم وشربهم، وكفرهم وشركهم وكل مايفعلونه من القبائح هو نفس وجود الله[3].

ب- أن يكون الرب تعالى عنده جزء من كل مخلوق، أو يجعله جملة المخلوقات، أو هو عدم محضاً لا وجود له إلا في الأذهان لا في الأعيان[4].

ج- ابن سبعين لايفرق بين مسلم وكافر فالأديان جميعها باطلة إذ هي من المراتب الزائلة، إذ الدين الحق عنده هو الوقوف على الوحدة المطلقة، يقول عن الحق "أي شيء يخطر ببالك سمه به... الله لا اسم إلا الاسم المطلق... قال لك ــ يعني قال لك الله ــ أنا كل شيء وجميع من تنادي أنا هو"[5].

د- ينكر ابن سبعين البعث والنشور، إذ ماثم إلا موجود ولا زمان ولا مكان فهو عنده (يوم الفرض، ويوم العرض... والذاهب من الزمان هو الحاضر...) فالدنيا هي أيام الفروض والواجبات والآخرة هي يوم العرض.

ه- لافرق عن ابن سبعين بين الخير والشر إذ ماثم إلا واحد، فالعالم لا يفضل الجاهل، بل القاذورات هي في منزلة الورد عنده.

و- يقول محقق رسائل ابن سبعين متحسراً على المؤلف "يجمع دائماً بين الأضداد في الوجود، فالموجود يجمع بين الضدين بخلاف ما يزعمه المنطق الأرسطي،

---

[1] النجو مايخرج من البطن من ريح وغائط ــ أنظر لسان العرب ــ ٣٠٦/١٥.

[2] انظر رسائل ابن سبعين ــ ص١٣٤-١٤٣.

[3] انظر مجموعة الفتاوى ــ ٢١٤/٢.

[4] انظر بغية المرتاد ــ ص١٦٠.

[5] رسائل ابن سبعين ــ ص١٨٤. وانظر بد العارف ــ ص١٤٨.

وفي هذا بذور قوية لوضع ديالكتيك[١]، ولو كان ابن سبعين توسع في هذا الباب، وطبق هذا الديايكتيك على الوجود العيني لكان مبشراً بهيجل[٢] والديالكتيك عامة"[٣].

وهذا الأسى من المحقق إنما كان دافعه أن ابن سبعين كان أشبه بالمؤسس للوجودية المعاصرة لو جعلها على الوجود العيني. يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي عن شخصية ابن سبعين وانتحاره "كان فعله وجودية، من الطراز الأول، لابد أن تكون قد قامت على أسس وجودية ونعني بذلك انتحاره بقطعه أحد شرايينه"[٤].

رابعاً: مصادر ابن سبعين في فلسفته الصوفية:

نظر ابن سبعين إلى من سبقه ومن عاصره من العلماء والفلاسفة والمتكلمين نظرة المتفوق، وازدرى ماخلفوه من فنون العلوم، وهو وإن أخذ منهم جل أفكاره فهو لا ينسب إليهم مجده في ذلك، يقول "أعوذ بالمقصود المعلوم عند معلمي حيث معلمي من توقف أرسطو... ومن شكوك المشائيين، وحيرة أبي نصر، وتمويه ابن سينا واضطراب الغزالي وضعفه، وتردد ابن الصائغ، وتنويع ابن رشد، وتلويحات السهروردي، وتشويش ابن خطيب الري وتخليط الأقدمين ورموز جعفر المحتملة، ومن شطحات بعض رجال الرسالة... ومن تصريف ابن مسرة الجبلي..."[٥].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "أما ابن سبعين فأصل مادته من كلام صاحب الإرشاد[٦]، وإن أظهر تنقصه ونحوه من الكلام، ومن كلام ابن رشد الحفيد، ويبالغ في تعظيم ابن الصائغ الشهير بابن باجه، وذويه في الفلسفة، وسلك طريقة

---

[١] ديالكتك, الجدل, والمناقشة بطريقة الحوار, والديالكتيكِ هو الجدل الهيغلي. انظر المورد – ص ٢٦٩.

[٢] رسائل ابن سبعين ــ المقدمة ــ ص١٠.

[٣] جورج فلهم فردريك هيجل، فيلسوف ألماني، من المؤثرين في الفلسفة بالغ التأثير، بنيت أغلب الفلسفات من بعده على نقد فلسفته، توفي سنة (١٨٣١م) ــ انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة ــ وانظر مقدمة في علم الاستغراب ــ ص٢٤٤.

[٤] الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ــ ص١٠٤.

[٥] انظر رسائل ابن سبعين ــ الفقيرية ــ ص١٤ ــ وانظر بد العارف ــ ص١٤١ ومابعدها.

[٦] أمام الحرمين الجويني.

الشودية[1]، في التحقيق وأخذ من كلام ابن عربي، وسلك طريقاً في تحقيقهم مغايرة لطريق غيره، وإن كان مشاركاً لهم في الكثير، وهما وأمثالهما ــ ابن عربي وابن سبعين ــ يستمدان كثيراً مما سلكه أبو حامد في التصوف المخلوط بالفلسفة ولعل هذا من أقوى الأسباب في سلوكهم هذا الطريق"[2].

يقول الدكتور أبو الوفاء التفتازاني "ثقافة ابن سبعين كما تبدو من مصنفاته واسعة منوعة، فهو قد عرف مذاهب فلاسفة اليونان، والفلسفات الشرقية القديمة الهرمسية، والفارسية والهندية، ووقف على مذاهب فلاسفة المشرق كالفارابي وابن سينا، وفلاسفة المغرب كابن باجه، وابن طفيل وابن رشد، وله إلمام واضح بما تضمنته رسائل إخوان الصفا، ومعرفة دقيقة بمذاهب المتكلمين خصوصاً الأشعرية، وعلمه بمذاهب التصوف دقيق، ويتبين هذا كله من نقده لمتقدميه من فلاسفة ومتكلمين وصوفية"[3].

ويذكر الدكتور أبو الوفا أن سبب هذه النقمة على الآخرين وذلك الاعتداد بالذات والمذهب الذي وصل به إلى الغرور سببه "أنهم جميعاً لم يتوصلوا إلى الحق، فلا غناء من علومهم ومعارفهم، وماذلك إلا لأنهم لم يتحققوا بالوحدة المطلقة على الوجه الذي يؤمن به، ولم يصلوا إلى رتبة المحقق الكامل الذي أسقط الكثرة من الوجود"[4].

وهو وإن نقم عليهم فقد أخذ منهم ذلك أنه غلبت على فكره الفلسفة "فأراد أن يظهره في ستر وخفاء وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه، حتى لا تنفر النفس عن

---

[1] هي طريقة تنسب إلى الشوذي الإشبيلي ــ وهو أستاذ ابن دهاق ــ المعروف بابن المرأة ــ شارح الإرشاد للجويني ــ وهذه الطريقة تمزج التصوف بالفلسفة ــ وتعتبر امتدادا لمدرسة ابن مسرة ــ الذي تأثر به غلاة صوفية الأندلس ــ خصوصاً المتفلسفة منهم ــ انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ أبو الوفاء التفتازاني ــ ص٢٥٤ ــ وانظر ابن سبعين وفلسفة الصوفية لنفس المؤلف ــ ص٧٢-٧٥.

[2] بغية المرتاد ــ ص١٦٩.

[3] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٢٥٤.

[4] ابن سبعين وفلسفته الصوفية ــ ص٢٦٨.

مقالة، وقد ادعى الترقي عن الفلسفة والتصوف بما انتحل من دعوى الإحاطة والتحقيق"[١].

وهذا ما صرح به ابن سبعين بعد أن وجه نقده الشديد لجمهور الفلاسفة والمتكلمين وغلاة الصوفية السابق والمعاصر له، أن سبب حيرتهم هو عدم وصولهم إلى الوحدة المطلقة يقول "عليك بالحق وفريقه وأهله وطريقه، فإن الرجال إذا تنوعوا دار الأمر بينهم وفيهم وعليهم، لا زوال للحق ولا شك فيه، ولا يأخذه النقص، ولايختلف، ولايتغير، وهو الذي به هو الشيء وماهو، وهو الشاهد لنفسه من جميع جهاته، وهو هو كما تقدم، وكل حائر فمن أجله كانت حيرته وفيه وبه، فافهم فإنه هو المطلوب وبه يطلب، ومنه الطالب، وله، ومنه وعنه الكل"[٢].

وهذا ماغفل عنه المستشرقون حين وقفوا على اعتداد ابن سبعين بفلسفته بالرغم من أخذه عن غيره.

١- المتكلمون:

قال شيخ الإسلام "أما ابن سبعين فأصل مادته من كلام صاحب الإرشاد وإن أظهر تنقصه ونحوه من الكلام"[٣].

ويرجع تأثر ابن سبعين بالجويني من خلال تتلمذ ابن سبعين على كتب ابن دهاق[٤] المعروف بابن المرأة، الذي كان متقدماً في علم الكلام، إذ شرح كتاب الإرشاد لأبي المعالي الجويني[٥].

---

[١] العقد الثمين ــ الفاسي ــ ٩/٤.

[٢] رسائل ابن سبعين ــ الفقيرية ــ ص١٦ ــ وانظر بد العارف ــ ص١٤٦.

[٣] بغية المرتاد ــ ص١٦٩.

[٤] إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي يكنى بأبي إسحاق ويعرف بابن المرأة، كان متقدماً في علم الكلام، ذاكراً لكلام غلاة الصوفية متحدثاً في مجالسه بأخبارهم توفي سنة (٦١١هـ) في مرسية بالأندلس. انظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية ــ الدكتور أبو الوفاء التفتازاني ــ ص٣٨.

[٥] انظر نفح الطيب ــ المقري ــ ٢٠٢/٢.

ويدرج شيخ الإسلام قول ابن سبعين "أن الصور أعراض والعرض لايبقى زمانين... ويحكي عن النظام[1] أنه قال الأجسام لاتبقى زمانين"[2].

قال الشهرستاني عن مذهب النظام أنه قال "الألوان والطعوم والروائح، أجسام، فتارة يقضي بكون الأجسام أعراضاً، وتارة يقضي بكون الأعراض أجساماً"[3].

وقد استخدم ابن سبعين قول النظام في الأعراض في تفسير الكثرة بقوله "كل ماعقل أو أحس فهو وجود مرتبة... والمراتب زائلة، والوجود ثابت، والزائل وهم وباطل، أما كونه باطلاً فبين لأن المراتب عوارض للوجود، والعروض لا يبقى زمانين في التحقيق"[4].

ويقول "كل شيء هالك الصورة والخلق إلا وجهه، لأن الأعراض وهي الصور لاتبقى زمانين أصلاً، بل تتبدل في كل نفس إما بمثل أو ضد أو خلاف لأنها لذاتها فانية"[5].

٢- غلاة الصوفية:

نقل ابن سبعين العديد من نظريات غلاة الصوفية المتقدمين عليه وطعم بها مذهبه في الوحدة المطلقة، يقول ابن سبعين في شرحه للوحدة المطلقة "كيفية الوصول إليها بأن يجعل الوجود "دائرة وهمية، ويجمع الوجود المقيد كله في نقطتها والمطلق في محيطها.. ويصل مع ذلك النقطة المتقدمة بالمحيط ويجعلها جزء ماهيتها ثم يحقق الأمر ثانية ويجعلها ماهية واحدة ويقول (ليس إلا الإيس)، فقط، و(هو هو)" [6].

ومن هذا النص ينقل ابن سبعين عن الحلاج، وهو كعادته لاينسب شيئاً للآخرين يقول الحلاج في طواسينه "الدائرة مالها باب، والنقطة التي في وسط الدائرة هي

---

[1] أبو إسحاق إبراهيم بن سيار مولي آل حارث، البصري المتكلم شيخ المعتزلة، تكلم في القدر، وانفرد بمسائل توفي سنة (٢٣١هـ) ــ انظر سير أعلام النبلاء: ٦١٧/٧ ــ وانظر الإعلام: ٤٣/١.

[2] بغية المرتاد ــ ص١٥٢.

[3] الملل والنحل ــ ٤٩/١.

[4] رسائل ابن سبعين ــ رسالة تبدأ بــ الله فقط ــ ص١٩٣.

[5] السابق ــ رسالة خطاب الله بلسان نوره ــ ص٢٤٢.

[6] رسائل ابن سبعين ــ الرسالة الفقيرية ــ ص١١.

معنى الحقيقة، ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظـواهر والبـواطن ولا تقبـل الأشكال"[١].

أما مصطلح (الهو هو) فقد نقله ابن سبعين لفظاً ومعنى إلى الوحدة المطلقـة يقـول الحلاج عن الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية عند مجموع غلاة الصوفية، وهـو المحقق عن ابن سبعين "الحق ما أسلمه إلى خلقه، لأنه هو، وإني هو، وهو هو"[٢].

وهو ينقل عن ابن عربي وإن وصف فلسفته بأنها مخموجة (أي عفنة) [٣] يقول ابن سبعين "ينظر إليها ثانية ــ النقطة ومحيطها ــ من المحيط ويحذف الوسائط ويبصر الواسع في الضيق، وينظر الأشياء في نفسه"[٤].

فقد سبق ابن عربي ابن سبعين لهذا المصطلح (الضيق الواسع) كما سـبقه إلـى أن الوجود الضيق لم يخلق من العدم وأن هذا الواحد جامع لهذه الأشـياء يقـول ابـن عربي:

يا خالق الأشـياء فـي نفسـه	أنـت لمـا تخلقـه جـامع
تخلـق مـالاينتهي كونـه فيـك	فأنـت الـضيق الواسـع
لو أن ماقـد خلـق الله مـالاح	بقـى فجـره الـساطع
من وسع الحق فمـا ضـاق عـن	خلـق فكيـف الأمـر ياسـامع[٥]

وأخذ عن ابن عربي نوعاً من أنواع الفيض فالله عند ابن سبعين هو العلـة الأولـى التي تتقدم جميع العلل وبالقصد الأول فاضت عنه كل الأشياء، وفي مقابل هذا القصد الأول يوجد القصد الثاني وهو العلية بين ذوات الممكنات[٦].

---

[١] الطواسين ــ طاسين الدائرة ــ ص١٢٦.

[٢] السابق ــ طاسين السراج ــ ص١٢١.

[٣] مدخل إلى التصوف الإسلامي ــ ص٢٥٤.

[٤] رسائل ابن سبعين ــ الفقيرية ــ ص١١ وانظر بد العارف ــ ص١٤٦ ومابعدها.

[٥] فصوص الحكم ــ ٨٨/١.

[٦] انظر بد العارف ــ ص٢٨ ــ وانظر رسائل ابن سبعين ــ رسالة خطاب الله بلسان نوره ــ ص٢٤١.

وسمي ابن سبعين الذات الأزلية، أو الموجود الأول قبل الفيض بالقصد القديم، الذي وجد منذ الأزل بمقتضى قانون أزلي يسميه ابن سبعين بالنظام القديم[١].

هذه الذات في تلك المرحلة مرحلة قبل الفيض هي ذات بسيطة بل هـــي "وحدانيـــة محضة لأنها مبسوطة (بسيطة) في غاية البساطة والتنزيه، والعلم بأن الذات الأزلية فوق مايتوهم الحكيم بصانعه وفوق كل اسم تسمى به"[٢].

وهذا الأول لايفرض التمام والنقصان عليها لأن الناقص لايستطيع تكميل شيء والتام غير قادر على إيجاد الأشياء المذكورة قبل [٣].

وهذه الذات المقتصد في الثناء عليها والمطفف والمقصّر والجميع على حظر لأنهـــا فوق كل آنية وفوق كل علة... وهي النور المحض الذي ليس فوق نور [٤].

وقد فاض بالقصد الأول عن الله المبدع الأول ولهذا المبدع وجهان وجـــود مـــن الله الواجب الوجود ووجه من الممكنات، والمبدع الأول بالوجـــه الأول يعتبـــر هويـــة خاصة، وبالوجه الثاني هوية عامة [٥].

وعليه فإن كل مافي الوجود عند ابن سبعين قد فاض عن الله أو الخيـــر المحـــض بواسطة المبدع الأول، وأن المبدع الأول قد وجد بالقصد الأول، ثم عن المبدع الأول فاضت جميع المبدعات الأخرى بالقصد الثاني[٦].

ويسمي شارح عهد ابن سبعين لتلاميذه هذا المبدع الأول "بالنبي صـــلى الله عليـــه وسلم" يقول "العالم كله طالب لله، والله لايظفر به ولا يوجد ولا يعلم ولا يعـــرف إلا بالنبي عليه السلام، فصار النبي هو مطلوب العالم ومقدمتهم إلى السعادة والخير"[٧].

---

[١] انظر السابق ــ الرسالة الرضوانية ــ ص٣٤٢ ــ وانظر بد العارف ــ ابن ســبعين ــ ص٢٥ ــ وانظـــر ص١٤٦ ــ ومابعدها.

[٢] رسائل ابن سبعين ــ الرسالة الرضوانية ــ ص٣٤٣.

[٣] انظر السابق ــ نفس الصفحة ــ وانظر بد العارف ــ ص١٣٣.

[٤] انظر رسائل ابن سبعين ــ ص٣٤١.

[٥] انظر بد العارف ــ ص١٤٨.

[٦] انظر ابن سبعين وفلسفته الصوفية ــ ص٢٠٤.

[٧] رسائل ابن سبعين ــ شرح عهد ابن سبعين ــ ص١٢١.

ويقول "الله هو النظام المطلق في الكل والمحيط بالكل، والمحيط الثاني النبي صلى الله عليه وسلم، والثالث المحقق، وكذلك وارثه محيط رابع"[1].

نقل ابن سبعين نظريته بتفاصيلها الكاملة عن ابن عربي والذي صاغها الصياغة النهائية بعد أن مرت في أطوار عديدة عند غلاة الصوفية ومنها:

١- الحقيقة المحمدية المتمثلة في شخصية النبي محمد الأسطورية عند غلاة الصوفية وهي المخالفة لشخصيته التاريخية الدينية عليه الصلاة والسلام.

٢- الفيض الأقدس والفيض المقدس: تكلم ابن عربي عن نوعين من الفيض الإلهي، الفيض الأقدس والفيض المقدس، والأول سابق على الثاني في منطق النظام الوجودي لافي الواقع، إذ الفيض الأقدس هو تجلي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات المتصور وجودها فيها بالقوة، وهي تعينات معقولة وهي التي يطلق عليها ابن عربي (الأعيان الثابتة) أما الفيض المقدس وهو التجلي الوجودي أو تجلي الواحد في صور الكثرة الوجودية، فهو ظهور الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس [2].

وقد وقفت الدراسة الاستشراقية على قلتها الشديدة عن ابن سبعين إلى ضمه إلى وحدة وجود ابن عربي وهذا خطأ بين أدرك حقيقته المسلمين وخاصة شيخ الإسلام ابن تيمية إذ استطاع رحمه الله أن يفرق بين وحدة وجود ابن عربي والوحدة المطلقة عند ابن سبعين.

فقال رحمه الله عن ابن عربي "هو أقربهم إلى الإسلام"[3]، وقد بين رحمه الله السبب في ذلك إذ أدرك تلميذ ابن عربي القونوي[4] الذي كان أكفر وأقل علماً وإيماناً، وأقل معرفة بالإسلام وكلام المشايخ، فلما كان مذهبهم كفراً، كان كل من حذق فيه، كان

---

(١) السابق ــ ص١٢٣.

(٢) انظر فصوص الحكم والتعليق عليه ــ الدكتور أبو العلا عفيفي ــ ٢/٨-٩ ــ وانظر معنى حكمة إلهية في كلمة آدمية ــ فصوص الحكم ــ ١/٤٨-٤٩.

(٣) مجموعة الفتاوى ــ ٢/٩١.

(٤) محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي، صدر الدين، من كبار تلاميذ ابن عربي، تزوج ابن عربي أمه فتربى عليه، توفي سنة (٦٧٣هـ).
انظر الأعلام: ٦/٣٠ ــ وانظر كشف الظنون: ٢/١٩٥٦.

أكفر، فلما رأى أن التفريق بين وجود الأشياء وأعيانها لا يستقيم، وعنده إن الله هو الوجود ولابد من فرق بين هذا وهذا، فرق بين المطلق والمعين، فعنده أن الله هو الوجود المطلق، وأنه إذا تعين وتميز فهو الخلق.

ومذهب ابن عربي فاسد من جهة تفريقه بين وجود الأشياء وثبوتها، فهو يمكن أن يجعل للحق وجوداً خارجاً عن أعيان الممكنات، وأنه فاض عليها، فيكون منه اعتراف بوجود الرب القائم بنفسه الغني عن خلقه، وإن كان فيه كفر من جهة أنه جعل المخلوق هو الخالق [1].

وذكر رحمه الله أن ابن سبعين لما ألزم أن يكون وجود الأشياء غير ماهيتها، وهو عنده عين وجود الأشياء، ولابد من إثبات مغايرة الأشياء، واستقبح أن يجعل الأشياء ثابتة في الأعيان ـــ وهو ماذهب إليه ابن عربي ـــ جعلها عين علمه فوقع في شر مافر منه حيث جعل نفس الأشياء الثابتة في الخارج عين علمه، وهذا من جنس قوله إنه عين وجود الأشياء وهو في الحقيقة تعطيل لنفسه، إذ يجعل وجوده وجود الأشياء وعلمه هو الأشياء [2].

٣- الفلاسفة:

يمكن أن يعد ابن سبعين فيلسوفاً أكثر منه صوفياً، يقول ابن تيمية "ابن سبعين أعلم بالفلسفة من ابن عربي"[3].

ويظهر ابن سبعين ملماً بالفلسفة اليونانية القديمة والمشائية ومشائية العرب وفلاسفة غلاة الصوفية، ويظهر هذا الاطلاع قوياً في نقده الشديد[4] الذي لا يتوقف حين يعرض آراءهم[5]. وهو مع نقده لهم يأخذ عنهم.

---

[1] انظر مجموعة الفتاوى ـــ ١٠٢/٢.

[2] انظر بغية المرتاد ـــ ص١٦٧.

[3] بغية المرتاد ـــ ١٦٨.

[4] انظر رسائل ابن سبعين ـــ الرسالة الفقيرية ـــ ص١٤-١٥.

[5] انظر السابق ـــ رسالة تبدأ بقوله "من كف عن المهلكات" ـــ ص٢٦٦-٢٧٣.

يقول الدكتور أبو الوفاء التفتازاني "يصطنع ابن سبعين في تفسيره للوجود نظرية في الفيض تشبه نظرية أفلوطين السكندري في فيض الموجودات عن الواحد، والتي يفيض كل منها عن الوجود السابق عليه ويتصل به اتصال المعلول بعلته"[1].

والمبدع الأول واحتوائه على كل ما تحته عند ابن سبعين هو نفسه المبدع الأول أو العقل الأول عند أفلوطين[2].

وكما يأخذ عن فلاسفة الإسكندرية، فقد أخذ عن مشائية المسلمين يقول ابن تيمية "أما ابن سبعين فيجعله ـ أي الحق ـ الوجود الثابت، الذي يختلف على صور الموجودات المعينة، ولا يقول بانفكاكها عن الوجود، وهذا قول ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة.. ويقول إن وجوده هو تصور الماهيات، فتارة يجعله بمنزلة المادة الجسمية والأشياء بمنزلة صورها، والقول بأن الجسمية مركب من المادة والصورة قول الفلاسفة المشائية، وابن سبعين يحتذى حذوهم ويقول أنه مقدم عليهم وعلى غيرهم"[3].

---

[1] ابن سبعين وفلسفته الصوفية ـ ص٢٠١ ـ انظر بد العارف ـ ٢٠٠ ـ وانظر رسائل ابن سبعين ـ الرسالة الرضوانية ـ ص٣٤٢ ـ ومابعدها ـ وانظر شرح عهد ابن سبعين لتلاميذه ـ ص١٢٣ ـ ومابعدها ـ وانظر على سبيل المقارنة تاسوعات أفلوطين ـ ص٤٥٧ ـ وانظر ص٦٠٣.

[2] انظر تاسوعات أفلوطين ـ ص٤٥٩ ـ وقارن بد العارف ـ ص١٤٨.

[3] بغية المرتاد ـ ص١٤٧-١٤٨ ـ وانظر إلى أقوال الفلاسفة بإثبات الماهيات المطلقة في الأعيان ـ مع قولهم بإثبات المواد للجسم ـ انظر محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ الفخر الرازي ـ ص٥٩.

المبحث الخامس: نظرية الإنسان الكامل عند عبدالكريم الجيلي:-

يعد الإنسان الكامل حجر الأساس في الفكر الصوفي العالمي، إذ يمثل السعي الحثيث للطريق الصوفي سواء كان فلسفياً أو عملياً إلى غاية واحدة وهدف منشود عند الجميع هو الوصول إلى درجة عالية ترتفع بالسالك إلى مرتبة التأليه. أو على أقل تقدير تصوير أنموذج بشري قديم بصفات إلهية.

المطلب الأول: الإنسان الكامل في الفكر الغربي:

أولاً: الإنسان الكامل في اللغة الإنجليزية:

لم أجد كلمة متفق عليها في اللغة الإنجليزية لتقابل الإنسان الكامل عند غلاة الصوفية وإن وجدت فإنها تختلف اسماً ومعنى في مراحل الفكر الغربي.

فهناك (The divine man) وتعني الإنسان الإلهي، وهناك (Anthropos model) الإنسان المثالي، وهناك (Perfect man) وهي الترجمة الحرفية التي قدمها المستشرقون لتقابل الإنسان الكامل عند غلاة الصوفية.

ثانياً: أصول الإنسان الكامل في الفكر الغربي:

١ - اليهودية:

ذكرت دائرة معارف الأديان تحت عنوان (the divine man) أن النبي حزقيال (Ezekiel) أخبر في إنجيله المسمى باسمه أنه "وفي الدار البابلية شاهد التشخص (البشري) للمجد الإلهي ولم يكن تشخيصه عقاباً بالنفي والطرد هذه الشخصية البشرية هي في نفس الأمر نور ورجل. ووصف بأنه صورة من خروج آدم" هذا الوصف عن حزقيال يمثل الرؤية التي أصبحت جذور وأصل الرجل المثالي في التصوف اليهودي، وقبل القرن الثاني قبل الميلاد أصبح أدم قدمون الشخصية الرئيسية في الكتابات القبالية.

تلى ذلك كتابات دانيال (Daniel) عن نفس الشخصية إلا أنه سماه بابن الإنسان "الإنسان الإلهي".

وقد تطورت الفكرة عند الهرمنيوطيقية (Hermetic) والتي نشرت على أيدي يهود الإسكندرية، وقد وصفت هذه الكتابات أن الرب ولد ابناً خلق الخلق من أجله إلا أنها جعلت من هذا الابن خنثوي (ذكر وانثى) عشق الطبيعة بعد أن انحدر عن أصله

واتخذ الجسم المادي، ولذا أصبح الإنسان فان وغير فان كما اتخذ شكل الإنسان شكل الإنسان الأصلي، هذه الرؤية يهودية ترجع إلى النص اليهودي إن الإنسان خلق على صورة الرب.

أما المرحلة الثانية فتمثل دور اليهودي فيلون، حيث عرف هذه الشخصية من خلال التصوف اليهودي، إلا أن فيلون يسمي هذه الشخصية شبيه الرب بـ (Logos) أو إنسان الرب، كما رفض فكرة خنثوية هذا الإنسان وقال بأن الإنسان روحياً ليس ذكراً ولا أنثى، وقال أن الرب صنع الإنسان على صورة الرب، صنع الذكر والأنثى، فالإنسان ليس هو بل هم[١].

وقد ذهب عدد من المستشرقين إلى أن فكرة الإنسان الكامل عند غلاة صوفية إنما ترجع إلى هذا الأصل يقول ماسينيون "إن فكرة الإنسان الكامل قد نشأت في الرؤى السامية... فهي عند أبناء إسرائيل فكرة (عبد يهوه) فكرة العادل المبتلي المزمع أن يعود ظافراً إلى كرامته في آخر الزمان"[٢].

ويقول "اسم (هو هو) عند الحلاج استعيض عنه شيئاً فشيئاً بتأثير أفكار أجنبية، حول (العالم الكبير) والإنسان (كعالم صغير) باسم الإنسان الكامل، أي الإنسان القديم عند المانوية، وآدم قدمون في القبالة"[٣].

وقال نكلسون "أخذ الصوفية الأثر اليهودي "إن الله خلق آدم على صورته" وقد فهم الحلاج هذا الأثر على معنى أن الله تعالى قد ظهر بصورة آدم الذي تجلت فيه الطبيعة الإلهية الكاملة بصفتيها اللاهوت والناسوت، وتطورت هذه النظرية على يد محي الدين ابن عربي وعبدالكريم الجيلي"[٤].

[١] The Encyclopeadia of Religion, vol,5, P567-568.

[٢] الإنسان الكامل ـــ مجلة المشرق ـــ ص١٣٢ ـــ العدد ٥٢ آذار ـــ نيسان ـــ ١٩٥٨.

[٣] مذهب الحلاج ـــ ترجمة شبعان بركات ـــ ص١٢٧ ـــ الآداب ـــ فبراير ١٩٥٤م.

[٤] في التصوف الإسلامي وتاريخه ـــ ص١٥٩ ـــ بتصرف يسير.

٢ - الفلسفة:

تكلم أفلاطون في الطيماوس عن إلهين، الإله الأزلي وإله كان بعد أن لم يكن هو نفس العالم (روح العالم) وجسمه الكون[١]، ومع هذا فلم يقل أفلاطون نفسه بأن هناك شيئاً هو (فكرة الإنسان)، ففي محاورة برمنديس استهجن هذا الفيلسوف الفكرة القائلة بالإنسان الأول، وقد تعكس هذه الجزئية من المحاورة شك الأفلاطونيين فيما بينهم وبين المدارس الفلسفية الأخرى، حتى أصحاب مذهب الشك (Skeptics) أنكروا (فكرة الإنسان) كوجود منفصل[٢].

وقد ذكر هانز شيدر أن أفلوطين ذكر الإنسان الأول يقول في التاسوعات "فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً، وأن يكون له حواس قوية لاتحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها، وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع في جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى"[٣].

وقد عرضت دائرة معارف الأديان مذهب ابن عربي في الإنسان الكامل في عرض مشابه لفكرة (نفس العالم) عند أفلاطون "ابن عربي يقر بأن الله متعال متقدم، كما يقر بأن هناك عامل آخر وهو عامل لا يمكن وصفه بأنه موجود أو غير موجود، هذا العامل يلعب دور جوهري في كشف الحقيقة، وليس هذا العامل هو الله، وليس هو العالم، وإنما هو شيء ثالث، كما أنه إله مع الله، وخلق مع الخلق"[٤].

وتقول أنا شميل "إن الله قد خلق ذاتاً مصغرة هي الإنسان الكامل، الذي من خلاله تتجلى لله قوته، والإنسان الكامل هو الروح الذي هو أصل كل الأشياء، والوسيلة التي من خلالها يدرك الله ذاته في الخلق... هذه الحقيقة يمكن مساواتها (بالعقل الفعال) في الفلسفة اليونانية"[٥].

---

[١] The Encyclopeadia of Religion, vol,9, P.168.

[٢] Ibid, vol, 5, P.568.

[٣] نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٤٧.

[٤] The Encyclopeadia of Religion, vol,7, P.314

[٥] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٢٥٥.

٣- النصرانية:

وجدت الشخصية التي ظهرت في كتابات حزقيال، ظاهرة في الأناجيل النـــصرانية، ففي الإنجيل الرابع "إن الإنسان المنسوب إلى مجد الرب، والذي أتى من الفردوس ولامس الأرض للحظات قد تشخص ــ تجسد ــ في عيسى الإنسان، وقد عاد أخيراً إلى الجنة، وفي رسائل بولص (Paul) "هذا المجد يسمى آدم الأخيـــر، القـــادم مـــن الجنة، والذي يجب أن يفرق بينه وبين آدم الأول والمصنوع من الأرض"(١).

يقول جولد تسيهر عن هذا الإنسان الكامل والمتمثل في الحقيقـــة المحمديـــة "هـــذه النظرية ترجع في أصلها إلى الغنوصية المسيحية أي إلى الفكرة التي عبرت عنهـــا المواعظ المنسوبة إلى القديس كليمانس فقال "ليس ثمت غير نبي صادق واحد، هـــو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس، يمر خلال عصور العالم منذ البـــدء، وأســـماء وصور متغيرة، حتى يشمله الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية بعد انقضاء الأعـــصر التي حددت له كي يؤدي الرسالة التي أخذ على عاتقه أداءها"(٢).

ويقول جوستاف جرونباوم "الرجل الكامل هو مايسميه الأدريون أصحاب المـــذهب الغنوصي في أوائل أيام النصرانية باسم (Anthropost Teleios) أي الرجل المثـــالي التام المواهب"(٣).

٤- امتزاج الإرث الإيراني بالحضارة الهيلنستية:

يقول هانز شيدر "لتخطيط صورة إجمالية لتطور فكرة شرقية قديمة (الإنسان الكامل) إيرانية وكيفيتها الهيلينية حتى تكونت على نحو كلاسيكي نظـــري فـــي الغنـــوص الإسلامي"(٤).

ويعتمد هانز شيدر على وثيقتـــين همـــاه البويمانـــدرس (Pomandres) والخطبـــة النعسانيه، ويرى أن بويماندريس قد صورت الإنسان بصفات الألوهية، في حين أن الخطبة النعاسنية قدمت اللفظ الاصطلاحي الإنسان الكامل لأول مـــرة، ويـــرى أن

---

(١) The Encyclopeadia of Religion, vol,7, P.567.

(٢) العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث ــ ضمن التراث اليوناني ــ ص٢٣٦.

(٣) حضارة الإسلام ــ ص١٨١.

(٤) نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٣٤.

صورة الإنسان الكامل التي تضمنت كتب كليمناس مرتبطة بما ورد في النصوص الإيرانية، إلا أن المستشرق هانزشيدر يتوقف عند مسألة الانتقال التاريخي ويكتفي بالقول أن الفكرة إنما انتقلت عن طريق المشافهة. وكما هو الحال في الكتابات التي ظهرت عند آباء الكنيسة يرى أن هذا الأثر سابقاً أيضاً في الفرق اليهودية الغنوصية وقد اكتفى المستشرق هانز في تأكيد رأيه بقوله "كان علينا أن (نفترض) وجود سنة مورثة منتشرة على نطاق واسع، كانت نقطة ابتدائها ومسقط رأسها (من المحتمل) جداً أن يبحث عنها في التربة الآرامية"[١].

وقد أنكر ماسينيون كون إيران مصدراً لفكرة الإنسان الكامل يقول "إن فكرة الإنسان الكامل إنما نشأت حسب رأينا في الرؤى السامية، لا في الفلسفة الهيلينية التي تحجرت فيها من بعد في قالب تنظيمي"[٢].

ولعل مسألة الأسر البابلي هي التي أثارت الجدل بين المستشرقين ولذا يميل ماسينيون إلى أن المؤثر هم اليهود والمتأثر هم الإيرانيين، يقول "هنا اعتراض: أليست الفكرة اليهودية عن البشير (المسيح) ترجع إلى أصل إيراني... أجل إن التاريخ الإيراني كله في العهد التالي للعهد المزدكي قد نمى نزوعاً خارقاً إلى العدالة (المخلصون المنتظرون، سأوشينت، بهرام، سروش، الرسل المانوية) لكن يلاحظ مع ذلك أن إيران قد ضمت دائماً عنصراً، طبقة من الكتاب المتساميين ــ الذين صاروا ساميين قبل أن يكونوا ــ من الممكن جداً أن يكونوا هم الذين ألهموها هذا المعنى في القرن السادس قبل الميلاد وهو العصر الذي نمت فيه النزعات بالتبشير تحت تأثير المنفى في الجالوت البابلي بين أولئك المشردين الذين أجلوا عن أرض الميعاد"[٣].

[١] نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٣٣-٣٥.

[٢] الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص١٠٧.

[٣] السابق ــ ص١١٣ بتصرف يسير.

المطلب الثاني: الغلو في النبي صلى الله عليه وسلم والحقيقة المحمدية:

١ - الغلو في النبي صلى الله عليه وسلم:

يمثل الغلو في محبة الرسول صلى الله عليه وسلم الشرارة التي قدحت هذه الفكـرة الباطلة، إلا أن الحقيقة أن هذه المحبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن هـو المقصود بها، وإنما استغل اسمه وفضله للتمويه عن نظرية الإنسان الكامـل، هـذا ماعرفه المستشرقون من خلال أبحاثهم في الإنسان الكامل عند غلاة الصوفية.

يقول جولد تسيهر "تلك العقيدة التي نشأت مع تقديس نبوة محمد القائلة بـأن النبـي جوهراً نورانياً قائماً به قياماً حقيقياً واقعياً، وضع أول ماوضع في جبهة آدم، وانتقل من آدم إلى العصور وباستمرار إلى حامل الشريعة الإلهية حتى وصل إلـى النبـي وتجلى فيه هو نهائياً"[١].

وينقل نكلسون قول تور أندريه في كتابه شخصية محمد "محمد بـالمعنى الـصوفي ليس هو الرسول الذي أرسله الله إلى الناس، بل هو الأمين الذي استودعه الله خزائن أسراره، وليس الكتاب الذي جاء به محمد إلى الناس هو الهدى والفرقان، بل الهدى والفرقان شخصه وذاته.. وليس الإيمان به هو الاعتقاد في صدق رسالته، بل هـو الصلة الشخصية التي تربطه بالناس ارتباطاً صوفياً، ولهذا اتحد به الأولياء الكاملون عن طريق المحبة والحياة الروحية"[٢].

ويقول نكلسون "في نظرية ابن عربي والجيلي أريد بمحمد لا الشخصية التاريخيـة المعروفة بنبي المسلمين بل الكلمة الإلهية والإنسان الكامل"[٣].

ينمو هذا الغلو من خلال المحبة لهذه الشخصية القديمة تقول أنا شميل "إن الـشوق إلى الإنسان الكامل المعبر عنه نظرياً في كتابات ابن عربي والجيلي، قد سبق مثـل تلك النظريات في القدم ــ وذلك يبدو واضحاً في التعظيم للنبي"[٤].

---

[١] العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث ضمن التراث اليوناني ــ ص٢٣٤.

[٢] في التصوف الإسلامي ــ نكلسون ــ ص١٦٣.

[٣] السابق ــ ص١٦٠.

[٤] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٣١٦.

ويقول نكلسون "كانت الصلة التي تربط أهل التصوف بمحمد أقوى وأكد مـن تلـك التي تربط أهل السنة به مهما كانت درجتهم في التقوى، ومهما عظمت محبتهم لـه، لأن التعظيم والتوقير شيء والمحبة شيء آخر، والمحبة بالمعنى الـصوفي معناهـا فناء المحب في المحبوب"[1].

ويذهب نكلسون إلى أن السبب هو انحراف غلاة الصوفية عن التوحيد إذ لاتتفق هذه النزعة مع عقيدة التوحيد الإسلامية يقول "لما صور الصوفية محمد بصورة أخـرى واعتبروه روح الله والعقل الكلي ونحو ذلك، سهل عليهم الكلام في حبه وتقديسه"[2].

ومن المستشرقين من جعل بداية هذا في غلاة الشيعة ومنهم من جعلها في السنة.

جولد تسيهر يقول بأن عناصر هذه النظرية ــ الإنسان الكامـل ــ وأقدميـة روح محمد صلى الله عليه وسلم موجودة ومعترف بها عند أهل السنة في صورة أحادث موثوق بصحتها منتشرة في البيئات السنية:

١- "كنت نبياً وآدم بين الطين والماء".

٢- إني عبدالله وخاتم النبيين، وإن آدم لمنجدل في طينته"[3].

أما نكلسون فيستشهد بقول الخليفة الراشد عمر بن الخطاب "لما توفي رسـول الله صلى الله عليه وسلم "إن رسول الله والله مامات ولكنه ذهب إلى ربه..." هذه الأفكار التي أشار إليها عمر سرعان مانمت وتطورت بعد انتشار الإسلام في غربي آسـيا واتصاله بحضارات قديمة وتقاليد وعقائد استعصى عليه أن يجتثها مـن جـذورها فأثرت فيه"[4].

ويذهب كلاً من جولد تسيهر[5] وتور أندرية[6] أن غلاة الشيعة توسعوا في الاعتقـاد بوجود النبي الصادق الموجود منذ الأزل الذي تتـوارث روحـه وفـضله سلـسلة الأنبياء، التاريخيين.

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٦١.

(٢) السابق ــ ص١٦٢ بتصرف يسير.

(٣) العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث ــ ص٢٢٦.

(٤) في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٥٩.

(٥) انظر العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث ــ ص٢٣٥.

(٦) انظر نظرية الإنسان الكامل ــ هانز شيدر ــ ضمن الإنسان الكامل ــ ص٦٦.

ويرى نكلسون "أن الشيعة هم من توسع في هذا الاعتقاد أولاً ثم أخذ به أهل السنة من بعدهم، وقد أشير إليه في طائفة من الأحاديث الموضوعة مثل الحديث المشهور "كنت نبياً وآدم بين الماء والطين"(١).

٢- الحقيقة المحمدية واللوغوس (Logos):

"لوغوس (Logos) كلمة يونانية، معناها الحرفي يفيد الكلمة"(٢).

"لوغوس (logos) تعني حكمة، وسبب يعتبر منظم ضابط مبادئ الكون. ولوغوس في اللاهوت النصراني تعني كلمة الرب المتحدة بالمسيح"(٣).

ارتبطت هذه الكلمة عند الفيلسوف هيرقليطس(٤) (Heracleitus) بمعنى "حكمة كلية عليا.. المشترك الإلهي.. وهو العقل الإلهي... يذهب هيرقليطس إلى القول بأن جوهر العقل الإنساني من حقيقته هذا الجوهر الإلهي الكلي، فالإنسان يعرف الحقيقة بأن يتحد بها اتحاداً كليا... ومنهج هرقليطس في الاتحاد أقرب مايكون إلى مناهج التصوف"(٥).

وقد تأثر فيلون بنظرية اللوغوس عند هرقليطس فقال "اللوغوس كائن وسيط بين الله ومخلوقاته... وقد عرفت الكلمة أو اللوغوس في التراث اليهودي بأنها حكمة الله ومجموع الحكم الإلهية في الأسفار الخمسة وهي أسفار موسى"(٦).

وفي معجم الكنيسة النصرانية "اللوغوس في اللاهوت النصراني ترجع إلى الأقنوم الثاني للثالوث المقدس، وفي العهد القديم لم تكن حكمة الرب هي الوسيط في اتصاله بالبشر، فما قاله الرب كان قوة خلاقة، وبتعاقب الأنبياء كانت كلمة الرب ينظر لها بأنها ذات وجود مستقل... وفي العهد الجديد انحصر المصطلح في معناه الفني،

---

(١) في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص١٥٩.

(٢) الفلسفة اليونانية ــ دكتورة أميرة مطر ــ ص٥٧.

(٣) Longman Modern English Dictionray P. 648.

(٤) هيرقليطس، فيلسوف أيوني، عرف باحتقار العامة ومعتقداتها الدينية، كما عرف بنقمته على هوميروس وهزيود، ملخص مذهبه الأشياء في تغير متصل.

انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ــ ص١٧ ــ وانظر الفلسفة عند اليونان ــ ص٥٣.

(٥) الفلسفة عند اليونان ــ دكتورة أميرة حلمي مطر ــ ص٥٨ بتصرف يسير.

(٦) السابق ــ ص٤٢٠.

ووصفت اللوغوس كرب من الأزلية، الكلمة الخالقة، والتي أصبحت متجسدة في الإنسان عيسى مسيح الناصرية"[١].

وقد تأثر أوريجن باللوغوس بالمعنى الفلسفي فقد أصر على جوهرية اللوغوس الإلهية وهو يعده من ضمن مخلوقات الرب الروحية، وأن هذا اللوغوس ليس محلاً لحلول الحوادث كما أنه يحوي المعرفة المحضة ـ الخالصة ـ وبهذه الأشياء تكونت الطبيعة الإلهية والتي هي محل لانتقال الصفات الإلهية"[٢].

يقول ول ديورانت "الله عند أوريجن هو الجوهر الأول لجميع الأشياء وليس المسيح هو الإنسان الآدمي الذي يصفه العهد الجديد، بل هو العقل الذي ينظم العالم، وهو بهذا الوصف خلقه الله الأب، وجعله خاضعاً له"[٣].

وقد ارتبطت الحقيقة المحمدية عند المستشرقين باللوغوس سواء كان فلسفياً وثنياً أم نصرانياً فلسفياً غنوصياً.

يقول نكلسون "يصف ابن عربي شخص محمد في طبيعته الحقيقة بكونه حقيقة الحقائق، هذا المصطلح استخدمه أوريجن في وصف الكلمة (logos) وبكونه (العقل الفعال) في فلسفة أرسطو وعليه فهو وكيل في خلق العالم وخليفة الله على الأرض والقطب"[٤].

ويقول "النور المحمدي عند الصوفية، هو الروح الإلهي الذي نفخ الله منه في آدم، أو هو شيء أشبه بالعقل (Nous) الذي قال به أفلوطين، وعده أول الفيوضات التي صدرت عن الواحد الحق، أو أشبه بالكلمة الإلهية (Logos) التي ذكر بعض الغنوصيين أنها تظهر بصورة الأنبياء وأنها مصدر الوحي"[٥].

---

[١] Oxford concise Dictionray of the Christian church, P. 352-354.

[٢] Encyclopeadia of Britannica, vol, 16, P.02.

[٣] قصة الحضارة ـ ٣١١/١١.

[٤] التصوف ـ نكلسون ـ ضمن تراث الإسلام ـ ص٣٢٩.

[٥] في التصوف الإسلامي ـ ص١٥٩.

ويقول جرونباوم "الرجال الكاملون في كل عصر مظهر خارجي لجوهر محمد الذي يصور بذلك في صورة إسلامية بكلمة الله (Logos) ويبتدى محمد بوصفه الطـــراز المثالي للإنسانية أي الرجل الكامل، والرجل الكامل صورة من الله"[١].

ويقول هانز شيدر "أتم ابن عربي التفكير الخاص بالإنسان الأول مما كان في أصله إيرانياً غنوصياً ثم عُدِّل عن طريق متيافيزيقا العقل (النوس) والكلمـــة (اللوغـــوس) الهيلينية، وربط بينه وبين نظرية النبي والولي"[٢].

ويقول بلاثيوس "محمد هو التجلي (التجسد) الأخير لهذا النور هو الإنـــسان الكامـــل الوسيط للطف الإلهي للناس كافة وللأولياء بخاصة"[٣].

ويذهب أربري إلى أن ابن عربي قد جعل من هذه الحقيقة قوة خلاقة يقول "الحقيقة المحمدية هي الأداة الخالقة لهذا العالم، ولذا فإن الإنسان الكامل هو سبب وعلة هـــذا العالم"[٤].

ويقول ترمنجهام "طور ابن عربي مذهب النور المحمدي، فهو يرى الرسول صورة الله في تقررها الأولي، وهو الوعي الإلهي وهو النور السابق والذي خلق منه كـــل شيء ويسمى الحقيقة المحمدية"[٥].

وتقول أنا شميل "الحقيقة المحمدية يمكن مساواتها بالعقل الفعال في الفلسفة اليونانية وبهذا يمكن القول بأن كل العالم خلق من نوره"[٦].

ويذهب ماسينيون إلى أن الحلاج أول من صاغ هذه الفكرة، فـــي كتـــاب (طاســـين السراج)، يقول ماسينيون "تأمل الله في الأزل فأخرج من العدم صورة لذاته فيها كل صفاته وكل أسمائه ألا وهي صورة آدم وأصبحت هذه الصورة "هو هـــو"، وبهـــذه الفكرة دعى إلى وجود طبيعتين في الله اللاهوت والناسوت، وناسوت الإله هي "هو هو"، والطبيعة الإلهية لاتستطيع الاتحاد بالمركب الإنساني إلا عن طريق الحلـــول،

---

[١] حضارة الإسلام ــ ص١٨٢.

[٢] نظرة الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٦٨.

[٣] ابن عربي ــ ص٢٥٨.

[٤] Sufism, P. 101.

[٥] الفرق الصوفية ــ ص٢٤٥.

[٦] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٢٥٥.

ويسمى الحلاج هذه الطبيعة بالروح، وهي عنده (العقل الفعال)، وهي عبارة عن شخص إلهي يتحدث إليه، ومؤلفات الحلاج الشعرية أحاديث متواصلة لروحه مع هذه الروح الإلهي"[١].

المطلب الثالث: نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي:

١- عبدالكريم الجيلي شارح النظرية:

يذهب المستشرقون إلى أن دور الجيلي في هذه النظرية لم يكن أكثر من صياغة واحدة من الأفكار التي تضمنتها مؤلفات ابن عربي.

يقول أربري "طورت عقيدة الإنسان الكامل من قبل عبدالكريم الجيلي في كتابه الإنسان الكامل، متلقياً بالقبول فكرة ابن عربي في وحدة الوجود... إن فكرة أصل روح العالم كانت مألوفة للفكر الصوفي قديماً وقبل وقت الجيلي، وماقدمه الجيلي أو ما يميزه هو بلورته للفكر تحت تأثير تعاليم ابن عربي العامة إلى ميتافيزيقياً واضحة ومتينة"[٢].

ويقول مارتن لنجز "من المؤلفات المهمة والتي من خلالها بلورت الطرق الصوفية وحظيت باهتمام كتاب الإنسان الكامل لعبدالكريم الجيلي حيث تضمن شرحا واضحا وعميق للمعتقد الصوفي"[٣].

وتقول أنا شميل "من الكتب النظرية التي كان لها دور كبير في انتشار فكر الشيخ الأكبر كتاب الإنسان الكامل لعبدالكريم الجيلي، فقد بذل الجيلي مافي وسعه لتنظيم أفكار ابن عربي، وإن كان يختلف عنه في بعض النقاط"[٤].

ويقول هانز شيدر "هذا الكتاب ليس شيئاً آخر غير عرض أوجز وأعم لغنوص ابن عربي، أُعد إلى حد كبير من أجل تيسير فهمه بيد أنه لايقدم جديداً في موضوعنا هنا"[٥].

٢- عبدالكريم الجيلي المطور للنظرية:

---

[١] انظر مذهب الحلاج ــ ترجمة شعبان بركات ــ الأدب ــ فبراير ــ ١٩٥٤م ــ ص١٢٥.

[٢] Sufism, P. 105.

[٣] What is Sufism, P. 121.

[٤] الأبعاد الصوفية في الإسلام ــ ص٣١٦.

[٥] نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٦٨.

يذهب بعض المستشرقين إلى أن دور الجيلي في نظرية الإنسان الكامل كان أكثـــر من شارح لها، بل مطور للفكرة وساعياً لتلافي تناقضاتها.

يقول نكلسون "إذا نظرنا إلى الذات الإلهية في بساطتها وتجردها عن جميع الصفات والنسب (إذ لابد من التمييز بين الذات والحق وبين الصفات الخلق) فهي العماء كما يسميها الجيلي... ويتجلى الحق في صورة الألوهية بصفات مختلفة تنطبق على كل مراتب الوجود"[١]، ويقول "صفات الله تتميز عن ذاته بالفكر، على أنها في الواقـــع ليست إلا هو نفسه، ومجموع الصفات الإلهية التي تطلق عليها اسم الكون"[٢].

ونكلسون يشير إلى العماء ومراتب الوجود الخمس عند الجيلي يقول مارتين لنجـــز "التخميس للوجود الإلهي لا يناقض الواحدية إذ أن واحدية الوجود دائماً لهـــا نفـــس الوجود... التخميس إنما هو خداع ووهم، فمن نقطة الاعتقاد والاعتبار بأن التسلسل الهرمي قد طوي"[٣].

وتقول أنا شميل "ناقش الجيلي في دراسة ميزة المستويات المختلفة للتجليات الإلهيـــة وأنواع الوحي الإلهي من مستوى الذات إلى مستوى الصفات ومستوى الأعمـــال... فقد ميز بين الدرجات المختلفة التي قد يعايشها المريد على درب تطوره الروحـــي، فنورانية الأعمال تأتي بعدها نورانية الأسماء وثم نورانية الصفات، وأخيراً تنتهـــي الخبرة إلى نورانية الذات، التي لايصلها إلا الإنسان الكامل"[٤].

ويرى نكلسون أن في نظرية الجيلي نقد للنصارى يقول "من عبارة الجيلي يجد فيها قائلها أن المسيحيين أخطأوا في قصر تجسد الشخصية الإلهية على شخص المـــسيح فهو يقول "ونفخت فيه من روحي" وليست روحه غيره"[٥].

---

[١] في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ ص٨٧.

[٢] التصوف ضمن تراث الإسلام ــ ص٣٠٤.

[٣] What is Sufism, P. 71.

[٤] الأبعاد الصوفية ــ ص٣١٦.

[٥] التصوف ضمن تراث الإسلام ــ ص٣٤٠.

تعقيب ورد:

أولاً: نبذة عن حياة الجيلي:

١ - حياته:

هو عبدالكريم بن إبراهيم بن عبدالكريم بن خليفة بن أحمد بن محمود وكنيته قطب الدين، ويلقب بالجيلي وبالجيلاني نسبة إلى جيلان وبالكيلاني.

وقد لقب الجيلي نفسه بهذا اللقب في أبيات شعرية له منها:

ألعبدك الجيلي منك عناية | صباغة صبغ المحب حبيبه[١]

ولد في بغداد سنة ٧٦٧هـ، وقد كان كثير التنقل لا يفتأ يرحل من أرض لأرض يرى في نفسه متوحداً بما ناله من كمالات متفرداً فيما وصل إليه من مقامات أهل زمانه يقول عن نفسه:

قطبيٌ يدور على رحى | فلك تدور به الغرائب

رمزي الذي لي في الهوى | أعيا قراءة كل كاتب[٢]

وقد تنقل الجيلي بعد مغادرته جيلان منها إلى الهند ثم إلى فارس حيث تعلم الفارسية ثم إلى جنوب الجزيرة العربية، ويصل إلى زبيد باليمن وتنقل بعدها إلى مكة ثم القاهر ثم صنعاء اليمن ثم بعد إلى زبيد وبقي فيها حتى وفاته سنة ٨٢٦هـ.

يقول عنه يوسف زيدان "كان الجيلي واحداً من تلك الشخصيات القلقة في تاريخ التصوف الإسلامي... فهو لا يستقر بأرض، بل يسيح في الأرض على طريقة الصوفية بحثاً عن تلك المعالي التي ذكر في النادرات أنها كانت تطلبه منذ كان طفلاً"[٣].

وللجيلي مؤلفات عديدة منها الإنسان الكامل، والكهف الرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم، والمناظر الإلهية الإلهية، وقصيدة النادرات العينية، وحقيقة اليقين،

---

[١] الإنسان الكامل ــ ٦٩/٢.

[٢] السابق ــ ١٦/١.

[٣] الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي ــ ص٢٥.

ومراتب الوجود، وشرح مشكلات الفتوحات المكية والناموس الأعظم والقاموس الأقدم وغيرها[١].

٢- الجيلي ونظرية الإنسان الكامل:

تأثر الجيلي بابن عربي بأفكاره ومصطلحاته ومنهجه التأليفي، وهو يقع وقوعاً تاماً تحت تأثير ابن عربي، ويلخص مذهبه في وحده الوجود.

والجيلي في كتابه الإنسان الكامل يعالج مشكلة الوجود، ويحدد المصطلحات الفلسفية والصوفية الغالية التي يستعيرها من ابن عربي تحديداً يجعله أقرب إلى الأخذ بالمنهج العلمي من أستاذه[٢].

كما كان للجيلي عند بعض الباحثين الصياغة النظرية للفكرة أكثر دقة منها عند ابن عربي إذ الفكرة عند ابن عربي "مشتتة بين صفحات مؤلفاته موزعة بين شتى الموضوعات"[٣].

وقد شرح الجيلي الفتوحات وضمنها إشارات تومئ إلى أن الجيلي كان يرى في نفسه أنه فاق ابن عربي، وتعدى درجته ومنزلته ولذا فقد رأي الجيلي من الحقائق مافات ابن عربي وتنبه إلى ما سها عنه الشيخ الأكبر[٤]

ولعل المقارنة بين ماتضمنته مؤلفات ابن عربي عن وحدة الوجود عامة والإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية خاصة تظهر بوضوح أن الجيلي ناقل ليس عن الشيخ الأكبر فقط وإنما عن تلميذه القونوي أيضا[٥]، وإن رأى المستشرقين في أنه لم يأتي بجديد كان في محله.

---

[١] انظر ترجمته في الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي ــ يوسف زيدان ــ ص١٩ ومابعدها ــ وانظر الأعلام ــ ٥٠/٤ ــ وكشف الظنون ــ ١٨١/١ ــ وهداية العارفين ــ ٦١٠.

[٢] انظر ابن عربي في دراساتي ــ الدكتور أبو العلا عفيفي ــ ضمن الكتاب التذكاري ــ محي الدين بن عربي ــ ص٢٦ ــ وص٢٩.

[٣] الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي ــ يوسف زيدان ــ ص١٠٤.

[٤] انظر السابق ــ ص١٠٦ ومابعدها.

[٥] قارن بين مراتب الوجود للقونوي بذيل الإنسان الكامل في الإسلام ــ عبدالرحمن بدوي ومراتب الوجود للجيلي ــ كتاب من الحجم الصغير.

ثانياً: الإنسان الكامل في الاصطلاح الصوفي:

تقابل نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي عدة مسميات عند غيره من غلاة الصوفية فهي نظرية (هو هو) عند الحلاج[1]، والحكيم المتأله عند السهروردي المقتول[2]، وهو القطب عند ابن الفارض[3]، والإنسان الكامل عند كل من ابن عربي[4]، وتلميذه القونوي[5]، وابن قضيب البان[6]، وهو المحقق عند ابن سبعين[7]، هذه المصطلحات لاتكاد تختلف في المعنى عن الإنسان الكامل عند الجيلي أو غيره، إلا أن اللفظ المرتبط بالإنسان الكامل في الفكر الصوفي عامة هو الحقيقة المحمدية، وسأقف عند هذين المصطلحين عند غلاة الصوفية.

١ - الحقيقة المحمدية:

يقول الجرجاني "هي الذات مع التعين الأول، وهو الاسم الأعظم"[8].

يورد ابن عربي في (محاضرة أزلية على نشأة أبدية) عن ظهور هذه الحقيقة المحمدية بأن الأسماء اجتمعت بحضرة المسمى في غير مادة ولا أمد كالأسماء والصفات الإلهية... إلى أن قال "تعطشت الأسماء إلى ظهور آثارها في الوجود ولاسيما الاسم المعبود... فلجأ الاسم الأعظم إلى الذات كما لجأت الأسماء والصفات... فظهر أصل العدد والكثرة... وأول النشء نشأ سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على أكمل وجه وأبدع نظام... ولما تعلقت إرادة الحق سبحانه بإيجاد خلقه وتقدير برزت الحقيقة المحمدية من الأنوار الصمدية، في الحضرة الأحدية

---

[1] كتاب الطواسين ــ ص١٢١.

[2] انظر رسالة في اعتقاد الحكماء ــ ضمن السهروردي المقتول ــ ص١٥. وانظر كتاب المشارع والمطارحات ــ نفس المرجع ــ ص٧٤.

[3] انظر ديوان ابن الفارض ــ التائية الكبرى ــ ص٩٣.

[4] انظر عقلة المستوفز ــ بذيل عنقاء مغرب ــ ص١٦٣.

[5] انظر كتابة مراتب الوجود ــ المرتبة الأربعون ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ ص١٤٧.

[6] انظر كتاب المواقف الإلهية ــ لابن قضيب البان ــ ضمن المرجع السابق ــ ص٢٠٢.

[7] انظر بد العارف ــ ابن سبعين ــ ص٩٥ ومابعدها ــ وانظر شرح عهد ابن سبعين ــ ضمن رسائل ابن سبعين ــ ص١٢٢.

[8] التعريفات ــ ص١٢٢.

وذلك عندما تجلى لنفسه بنفسه.." ثم قال.... وقد ظهرت "الحقيقة المحمدية على صورة حكمة سلخها الحق من غيب نفسه اقتطع من نورغيبه قطعة مضاهية لصورة الحكمة فانشأ منها محمداً صلى الله عليه وسلم، واقتطع العالم كله تفصيلاً على تلك الصورة متفرقاً إلا الصورة الآدمية الإنسانية فإنها كانت ثوباً على تلك الحقيقة المحمدية، ومحمد صلى الله عليه وسلم نسخة من الحق، وآدم نسخة من محمد وكنا نحن نسخة منهما[١].

هذه الحقيقة المحمدية هي حقيقة مثلية للحق سبحانه[٢].

وهذه الحقيقة التي أسفر بها ابن عربي في كتابه عنقاء مغرب جعلها سراً لا يباح به يقول "خلق من الغيب المستور الذي لا يمكن كشفه لمخلوق العنصر الأعظم.. مخزون من غيب الغيب... وهذا العنصر أكمل موجود في العالم ولو لا عهد الستر الذي أخذ علينا في بيان حقيقته لبسطنا الكلام منه فيه وبيناه..." [٣].

و يقول عن قوله صلى الله عليه وسلم "أسألك بكل اسم سميت به نفسك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك فالحق يفيض على العقل أو الجوهر الفرد المعلومات كلها إلا علمه بالله تعالى فإنه ــ أي هذا العقل ــ ماأحاط به علماً البتة... فقوله (أو استأثرت به) هو ماأردنا فهذا الموجود اختلفت الأسماء عليه والألقاب وذكر منها "العقل، العلم، الروح، الحق المخلوق، العدل، الإمام المبين، واللوح المحفوظ..."[٤].

ويقول الجيلي: الملك المسمى بالروح هو المسمى في اصطلاح بالخلق المخلوق به، وبالحقيقة المحمدية، نظر الله تعالى إلى هذا الملك بما نظر به إلى نفسه، فخلقه من نوره وخلق العالم منه... وهو أشرف الموجودات وأعلاها مكانة وأسماها منزلة[٥].

---

[١] انظر عنقاء مغرب ــ ٦٠-٦٣.

[٢] السابق ــ ص٦٥.

[٣] عقلة المستوفز ــ ص١٦٥-١٦٦.

[٤] انظر الدرة البيضاء ــ ابن عربي ــ ص٨-١٦.

[٥] انظر الإنسان الكامل ــ ١٥/٢.

والجيلي يردد عبارة ابن عربي تماماً فهو ينقل ماذكره في الدرة البيضاء "العلم هو العقل الأول، وهما وجهان للروح المحمدي، والروح المحمدي عبارة عن جوهر فرد..." [١].

٢- الإنسان الكامل:

يقول الجرجاني "هو الجامع لجميع العوالم الألهية، والكونية، الكلية والجزئية. وهو كتاب جامع للكتب الألهية والكونية، فمن حيث روحه وعقله: كتاب عقلي سمي بأم الكتاب. ومن حيث قلبه: كتاب اللوح المحفوظ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والإثبات، فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة... فنسبة العقل الأول إلى العالم الكبير، وحقائقه بعينها نسبة الروح الإنساني إلى البدن وقواه..." [٢].

يقول ابن عربي في باب الكمال الإنساني "خلق الله الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة جامعة لمافي العالم الكبير، ولما في الحضرة الإلهية، من الأسماء... ويكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة[٣]، صحت له الخلافة والنيابة عن الله تعالى في العالم"[٤].

وقال عن الإنسان "هو الكلمة الجامعة، وهو المختصر الشريف" وقال عن ألوهيته "وانزله في الأرض خليفة جامعاً للأسماء الإلهية والكونية، كلها لجمعيته التي خلقه الله عليها، فهو المشار إليه وإلى كل كامل من الناس بقوله (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ) [الزخرف : ٨٤]. من نفسه [وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ] من طبعه [وَهُوَ الْحَكِيمُ] بما علمه الحق من الأسماء و[الْعَلِيمُ] بتعيين المراتب وإطلاق الأسماء على مسمياتها"[٥].

---

[١] السابق ــ ٩/٢.

[٢] التعريفات ــ ص٥٦.

[٣] ذكر ابن عربي حديث (إن الله خلق آدم على صورته).

[٤] عقله المستوفز ــ بذيل عنقاء مغرب ــ ص٢٦٣.

[٥] السابق ــ ص١٩٠-١٩١.

وقال عن بقائه ودوامه "فكل كامل خليفة، ومايخلو زمان عن كامل أصلاً فما يخلـــو عن خليفة الأرض عن ظهور صورة إلهية يعرفها جميع خلـــق الله معينـــة ماعـــداً الثقلين الإنس والجن"[١].

وقال ابن قضيب البان "الإنسان الكامل، قطب الشأن الإلهي، وغوث الآن الزمـــاني، أول ماأسلم له: التصريف في قطر نفسه حتى يبلغ الأشد، ثم أسلم له ماوافقـــه مـــن أقطار الأقاليم ثم أسلم له الأرض، ثم يسلم له الملك، ثم يجمع له الملك والملكـــوت، وهذا هو النائب الرحماني"[٢].

والإنسان الكامل عند الجيلي هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم يقول "مطلق لفـــظ الإنسان حيث وقع في مؤلفاتي إنما أريد به محمداً صلى الله عليه وســـلم... إذ هـــو الإنسان الكامل بالاتفاق وليس لأحد من الكمل ماله من الخلق والأخلاق"[٣].

ويعرف الإنسان الكامل بقوله "هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين"[٤].

وهذه الشخصية الأسطورية المسماة محمد صلى الله عليه وسلم أو الإنسان الكامـــل ذات قدرة على التصور في شخصيات الكمل من البشر وهي بخلاف التناسخ يقـــول "إياك أن تتوهم شيئاً في قولي من مذهب التناسخ... بل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم من التمكين في التصور بكل صورة حتى يتجلى في هذه الصورة، وقد جرت سنته صلى الله عليه وسلم أنه لايزال يتصور في كل زمان بصورة أكملهـــم ليعلـــي شأنهم ويقيم ميلانهم، فهم خلفاؤه في الظاهر، وهو في الباطن حقيقتهم"[٥].

وقد لخص الجيلي مقولته في الإنسان في المرتبة الأربعون من مراتب الوجود قـــال "به تمت المراتب وكمل العالم وظهر الحق تعالى لظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته، فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة وأعلاهم مرتبة في الكمالات، فليس لغيره

---

[١] السابق ــ ص١٩٢.

[٢] المواقف الإلهية ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص١٨٩.

[٣] الإنسان الكامل ــ ٧٢/٢.

[٤] السابق ــ ٧٤/٢.

[٥] السابق ــ ٧٥/٢.

ذلك، وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية والحقائق الخلقية جملـــة وتفـــصيلاً حكمـــاً ووجوداً بالذات والصفات لزوماً وعرضاَ حقيقة ومجازاً وكل مارأيته أو سمعته في الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان أو اسم لحقيقة من حقائقه. فالإنسان هو الحق، وهو الذات، وهو الصفات وهو العرش، وهو الكرسي، وهو اللوح، وهو القلم، وهو الملك، وهو الجن، وهو السموات، وكواكبها وهو الأرضـــون ومافيهـــا، وهو العالم الدنياوي، وهو العالم الآخراوي، وهو الوجود وما حواه، وهو الحق وهو الخلق، وهو القديم وهو الحادث"[١].

أما عن مرتبة الإنسان الكامل عند ابن عربي فإنها تقوم على أســـاس مذهبـــه فـــي الأعيان الثابتة يقول "الإنسان قديم محدث موجود معدوم، أما قولنا قديم فلأنه موجود في العلم القديم متصور فيه أزلاً... العلم عبارة عن حقيقة في النفس تتعلق بالمعدوم، والموجود على حقيقته التي هو عليها... واعلم أن الإنسان لولا ماهو على الـــصورة لما تعلق بالعلم أزلاً، إذ العلم المتعلق أزلاً بالحادث إنما حصل ولم يـــزل حاصـــلاً بالصورة الموجودة القديمة التي خلق الإنسان عليها والعالم كله بأسره على صـــورة الإنسان"[٢].

يقول في الفصوص "لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغهـــا الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جـــامع يحـــصر الأمر كله... فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكـــن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجلِّيه له، وقد كان الحق سبحانه قـــد أوجـــد العالم كله وجود شبح سوي لا روح فيه، فكان كالمرآة غير مجلوة... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء لكل المرآة وروح تلك الصورة.. سمي هـــذا المذكور إنساناً وخليفة... فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي والكلمة الفاصلة الجامعة قيام العالم بوجوده... وهو العلامة التي بها يختم الملك على خزائنه

---

[١] مراتب الوجود ــ الجيلي ــ ص٥٣-٥٤.

[٢] إنشاء الدوائر ــ بذيل عنقاء مغرب ــ ص١٤١-١٤٤.

فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه فاستخلفه في حفظ الملك، فلا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل"[١].

يذكر الجيلي أن مرتبة الإنسان الكامل هي مرتبة تجلي الذات الإلهية، والذات التي تتجلى على العبد في تلك المرتبة هي الذات الصرف أو ذات (واجب الوجود القديم) ويسميها الجيلي الذات الساذج ويرى الجيلي أنها حقيقة الوجود البحت التي هي ظلمة الأنوار فيها أي مجهولة من كل الجهات لاسبيل إلى معرفتها بوجه من الوجوه، فإذا تنزلت الذات عن سذاجتها وصرافتها كان لها ثلاث مجالات (الأحدية، والهوية، والآنية) [٢].

فإذا تنزلت الذات من صرافتها خلال تلك المجالي في الهيكل الإنساني كان ذلك الهيكل هو الإنسان الكامل والغوث الجامع الذي يدور عليه أمر الوجود"[٣].

ويقول "اعلم أن الإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضى الذاتي... فمثاله للحق مثال المرآة التي لايرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله) فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق، فإن الحق أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه ولاصفاته إلا في الإنسان الكامل"[٤].

ويجعل الجيلي الحديث "خلق الله آدم على صورته" دليلاً على أن الإنسان نسخة الحق تعالى الذي تقدس بذاته عن أوصاف الخلق من الذل والنقص فهو حي عليم قادر مريد... وكذلك الإنسان حي عليم الخ، ويقابل الجيلي بين الحق تعالى وبين الإنسان الهوية بالهوية والآنية بالآنية، والذات بالذات والكل بالكل والشمول بالشمول والخصوص بالخصوص، بل له مقابلة أخرى يقابل الحق بحقائقه الذاتية"[٥].

---

[١] فصوص الحكم ــ ٤٩/١-٥٠.

[٢] انظر مراتب الوجود ــ ص١٥.

[٣] الإنسان الكامل ــ ٧٢/١.

[٤] السابق ــ ٧٧/٢.

[٥] انظر السابق ــ ٧٧/٢.

ثالثاً: الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في نظرية الفكر الصوفي:

تدور هذه النظرية على فكرة قوامها قدم النـــور المحمـــدي أو الحقيقـــة المحمديـــة وأسبقيتها في الوجود، وعلى فيض العلم والحكمة والنبوة منها، وعلى تجليهـــا فـــي أشخاص الكمل من البشر.

هذه النظرية عرفت في الفكر الصوفي منذ بداياته وبين رموزه سواء كانوا معتدلين أو مفرطين، فقد أشار سهل التستري إليها في تفسيره بقوله "بلغنـــي أن الله تعـــالى أوحى إلى داود عليه السلام: ياداوود انظر، لا أفوتك أنا فيفوتك كل شـــيء، فـــإني خلقت محمداً صلى الله عليه وسلم لأجلي، وخلقت آدم عليه السلام لأجله"... ويقول "خلق آدم عليه السلام من طينة العزة من نور محمد صلى الله عليه وسلم"[١].

ويعد الحلاج أول من دفع بهذه الفكرة كنواه للإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية في التصوف والفلسفة[٢]، هذه الفكرة في طاسين السراج من طواسينه فقال "سراج مـــن نور الغيب بدا وعاد وجاوز السرج وساد... أنوار النبوة من نوره برزت... ولـــيس في الأنوار نور أنور وأقدم من القدم، سوى نور صاحب الحرم... الحق ماأسلمه إلى خلقه لأنه وهو وإني هو، وهو هو"[٣].

ظهرت هذه النظرية في بيئة مشبعة بالأفكار الفلـــسفية، ســـواء كانـــت يونانيـــة أو أفلاطونية حديثة، يهودية أو غنوصية نصرانية أو تشيع بـــاطني أو غلـــو صـــوفي متسنن تسعى في رغبة ملحة إلى غاية منشودة هي التأليه البشري أو هي "فكرة تأليه الإنسان واعتباره نوعاً خاصاً من الخلق لايدانيه في اللاهوتية نوع آخر"[٤].

---

[١] تفسير القرآن العظيم ــ لسهل التستري ــ ص١٤-١٥.

[٢] انظر الحياة الروحية ــ محمد مصطفى حلمي ــ ص١٢١ ــ وانظر فصوص الحكـــم والتعليقـــات عليـــه ــ المقدمة ــ ٣٦/١.

[٣] الطواسين ــ بذيل الديوان ــ ص١٢١.

[٤] فصوص الحكم والتعليقات عليه ــ الدكتور أبو العلا عفيفي ــ المقدمة ٣٦/١.

ولايمكن بحال إغفال المصادر التي غذت هذه النظرية، إن لم يكن الإنسان الكامل هو الامتداد الحقيقي لها [١].

فهو عند هيرقليطس "الجوهر الإلهي الظاهر أثره في كل مافي الوجود"[٢].

وعند انكساغوراس[٣] هو العقل الإلهي أو القوة المدبرة للكون[٤].

وعند الرواقين "العقل المنبث في العالم... يربط أجزاءه ويؤلف منها كلاً متماسكاً وهو قانون العالم وهو العقل الكلي"[٥].

وهو عند اليهود "الإنسان الإلهي، وابن الرب الذي من أجله خلق العالم، وعند فلاسفتهم شبيه الرب والإنسان الرب، وصورة الرب[٦].

وهو لايبتعد في الفكر النصراني عنه في الفكر اليهودي فهو في إنجيل يوحنا هو الكلمة المتجسدة في المسيح وهو الأقنوم الثاني في الثالوث الإلهي[٧].

والاتجاه الباطني في الفكر الشيعي معتمد في فكره الفلسفي على الفلسفة اليونانية عامة والفلسفة الأفلاطونية الحديثة خاصة، فالذات الإلهية مجردة عن الأسماء والصفات وعليه كان المبدع الأول هو الإنسان الكامل يقول الكرماني[٨] "إذا كان الله عرياً عن كل صفة فإن صفات الكمال موجودة في أول مبدع أبدع، فهو ـ أي المبدع ـ الحق والحقيقة، وهو الوجود الأول والموجود الأول، وهو الوحدة، وهو

---

[١] انظر على سبيل التوسع نظريات الإسلاميين في الكلمة (The logos) أبو العلا عفيفي ـ مجلة كلية الآداب ـ المجلد الثاني ـ الجزء الأول ـ مايون ١٩٣٤. وانظر الحياة الروحية ـ محمد مصطفى حلمي ـ ص٥٤.

[٢] الفلسفة عند اليونان ـ دكتورة أميرة حلمي مطر ـ ص٥٨.

[٣] انكساغوراس، فيلسوف أيوني، نزح إلى أثنيا فكان قطب الحركة الفكرية، وهو يفسر الكون تفسيراً آلياً مثل من سبقه من الطبيعيين.

انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ص٤١ ـ وانظر تاريخ الفلسفة اليونانية ـ ولتر ستيس ـ ص٧٠.

[٤] انظر الفلسفة عند اليونان ـ ص١٠٤.

[٥] انظر تاريخ الفلسفة اليونانية ـ يوسف كرم ـ ص٢٢٦-٢٢٨.

[٦] The Encyclopeadia of Religion, vol,5, P.567.

[٧] Oxford concise Dictionary of the Christian church, P.353.

[٨] أحمد بن عبدالله الكرماني، حميد الدين، من دعاة الإسماعيلية وكتابهم، من أعظم كتبه راحة العقل، توفي سنة (٤١٢هـ).

انظر: الأعلام: ١/١٥٦.

الواحد، وهو الأول، وهو الأزلي، وهو العقل الأول، وهو المعقـول الأول، وهـو العلم، وهو العالم الأول..." [١].

هذه النظرية لايمكن بحال أن تفصل عن مسارها الذي انتقلت فيه من دور إلى آخر فهي واحدة في المعنى متلونة بالأسماء فقط. فهي أجنبية على العالم الإسلامي غريبة عنه [٢].

إلا أنه والحال كذلك لايمكن أن ترد أصول هذه النظرية إلى جهة واحدة، فقد توقف شيدر عند الأصل الفارسي جاعلاً فكرة الإنسان الأول وليدة الديانة الإيرانية القديمة، وليس معه إلا افتراضات مسبقة واحتمالات مرسومة[٣].

وهذا ينطبق على الأصل اليهودي أو مايسميه ماسينون الأصل السامي[٤]، كما أن وجود هذه الفكرة في الفكر الفلسفي اليوناني القديم أو الفلسفة الأفلاطونية والغنوص والتشيع لايعطي لجهة ميزة اختصاص.

ولعل رأي ماسينيون هو الأقرب إلى الحقيقة في قوله "إن فكـرة الإنـسان الكامـل ظهرت منذ عهود متقادمة في تاريخ المبادئ الإنسانية"[٥]، وقد ذكر ماذهـب إليـه الباحثون في مقارنة الأديان من إرجاع هذه الفكرة إلى أصل سواء كـان الأسـاس الآري، أو المزدكي، أو القبالة اليهودية أو المانوية المستعربة، أو عند النصارى... وماظهر في العالم الإسلامي سواء كان في الفكر الباطني الإسماعيلي أو في الفكـر الغالي الصوفي كل هذه الاعتبارات عند ماسينيون وماشاكلها هي مضللة[٦].

---

[١] راحة العقل ــ الكرماني ــ ص١٨٩ ــ نقلاً عن العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها ــ الدكتور صابر طعيمه ــ ص٩٦.

[٢] انظر محاولة يوسف زيدان لتأصيل هذه النظرية من داخل الإسلام وذلك من خلال أشخاص نسجت حـولهم كرامات جعلوا على إثرها مصدراً لفكرة القطب والغوث وبالتالي الإنسان الكامل ــ انظر الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي ــ ص١٣٢ ومابعدها.

[٣] انظر نظرية الإنسان الكامل ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص٣٤.

[٤] انظر الإنسان الكامل ــ ماسينيون ــ ضمن الإنسان الكامل في الإسلام ــ ص١٠٧.

[٥] الإنسان الكامل وميزته النشورية في الإسلام ــ ماسينيون ــ المشرق ــ السنة الثانية والخمسون ــ مـارس إبريل ــ ١٩٥٨م ــ ص١٣٥-١٣٦.

[٦] السابق ــ ص١٣٧.

رابعاً: الغلو والإنسان الكامل:

ارتبط الغلو في الإنسان الكامل بالغلو في الحقيقة المحمدية وابن عربي ومن بعده الجيلي وسلفهم من غلاة المتصوفة لايعنون (بالحقيقة المحمدية) أو(حقيقة محمد) أو (النور المحمدي) محمداً النبي صلى الله عليه وسلم بل الروح النبي محمد النبي وغيره من الأنبياء والأولياء صور لها [١].

فالإنسان الكامل المرموز إليه بآدم هو الجنس البشري في أعلى مراتبه لم تجتمع كمالات الوجود العقلي والروحي والمادي إلا فيه، والإنسان الكامل، وإن كان مرادفاً للجنس البشري في معظم أقوال ابن عربي، لايصدق في الحقيقة إلا على أرقى مراتب الإنسان وهي مرتبة الأنبياء والأولياء، وأكمل هؤلاء على الإطلاق هو النبي محمد صلى الله عليه وسلم لا النبي المبعوث عليه الصلاة والسلام بل الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي [٢].

وقد ذكر غلاة الصوفية في مصنفاتهم أحاديث جعلوها أدلة على الحقيقة المحمدية، أو الإنسان الكامل، وقد تلقف المستشرقون هذه الأحاديث مدللين بها على وجود أصل لهذه النظرية في الإسلام وعند أهل السنة والجماعة خاصة[٣].

روى غلاة الصوفية في مؤلفاتهم أقوالا جعلوها أحاديث ذكرها شيخ الإسلام ابن تيمية فقال "ما يرويه هؤلاء الجهال ــ كابن عربي في الفصوص وغيره من جهال العامة (كنت نبياً وآدم بين الماء والطين) و(كنت وآدم لا ماء ولا طين)، فهذه لا أصل له ولم يروه أحد من أهل العلم الصادقين، ولا هو في شيء من كتب العلم المعتمدة بهذا اللفظ، بل هو باطل، فإن آدم لم يكن بين الماء والطين قط"[٤].

---

[١] انظر نظرية الإسلاميين في الكلمة (The logos) أبو العلاء عفيفين مجلة كلية الآداب ــ المجلد الثاني ــ الجزء الأول ــ مايو ١٩٣٤ ــ ص٥٤.

[٢] انظر فصوص الحكم والتعليقات عليه الدكتور أبو العلا عفيفي ــ المقدمة ــ ٣٧/١.

[٣] انظر في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ص١٦٧ ومابعدها ــ وانظر رأي الدكتور أبو العلا عفيفي المتفق مع شيخه نكلسون في ذلك إذ لا يخرج بحثه في الكلمة عما سطره نكلسون في كتابه السابق ــ بحث نظريات الإسلاميين في الكلمة (The logos) أبو العلا عفيفي ــ مجلة كلية الآداب ــ المجلد الثاني ــ الجزء الأول ــ مايو ١٩٣٤.

[٤] مجموعة الفتاوى ــ ٩٣/٢.

وقال رحمه الله "النبي صلى الله عليه وسلم خلق مما يخلق منه البشر ولم يخلق أحد من البشر من نور"[(١)] و قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال "خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم"[(٢)].

أما مارواه الإمام أحمد في مسنده عن مسيرة الفجر قال: قلت يارسول الله، متى كتبت نبياً؟ قال: وآدم عليه السلام بين الروح والجسد"[(٣)].

وقوله عليه الصلاة والسلام "إني عبدالله لخاتم النبيين وإن آدم عليه السلام لمنجدل في طينته"[(٤)].

هذه الأحاديث لا تعني أقدمية الوجود العيني لرسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هو تقدير الله السابق لخلقه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة"[(٥)].

وقال عليه الصلاة والسلام أن "أول ما خلق الله القلم فقال: اكتب. قال رب وما أكتب؟ قال اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة"[(٦)].

وقد بين شيخ الإسلام رحمه الله معنى كونه عليه الصلاة والسلام نبياً وآدم بين الروح والجسد، بأن هذه الحالة فيما يقدر التقدير الذي يكون بأيدي ملائكة الخلق، فيقدر لهم ويظهر لهم ويكتب مايكون من المخلوق قبل نفخ الروح فيه، أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم أن الملك يكتب رزق العبد وعمله وأجله وشقي أو سعيد بعد خلق الجسد وقبل نفخ الروح، وآدم هو أبو البشر كان أيضاً من المناسب لهذا أن يكتب بعد خلق جسده، وقبل نفخ الروح فيه مايكون منه ومحمد صلى الله عليه وسلم

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ـ ١٦٣/١.

(٢) صحيح مسلم ـ كتاب الزهد والرقاق ـ ٢٢٩٤/٤ ـ حديث رقم (٢٩٩٦) ـ ومسند الإمام أحمد ـ ١٥٣/٦ ـ حديث رقم (٢٥٢٣٥).

(٣) مسند الإمام أحمد ـ ٥٩/٥ ـ حديث رقم (٢٠٦١٥) ـ وسنن الترمذي ـ ٥٨٥/٥ ـ حديث رقم (٣٦٠٩).

(٤) مسند الإمام أحمد ـ ١٢٧/٤ ـ حديث رقم (١٧١٩٠) ـ والمستدرك ـ ٦٥٦/٢ ـ حديث رقم (٤١٧٥).

(٥) مسلم ـ كتاب القدر ـ ٢٠٤٤/٤ ـ حديث رقم (٢٦٥٣) ـ وسنن الترمذي ـ ٤٥٨/٤ ـ حديث رقم (٢١٥٦).

(٦) سنن أبي داود ـ ٢٢٥/٤ ـ حديث رقم (٤٧٠٠).

سيد ولد آدم فهو أعظم الذرية قدراً وأرفعهم ذكراً، فأخبر صلى الله عليه وسلم أنـــه كتب نبياً حينئذ، وكتابة نبوته هو معنى كون نبوته، فإنه في التقدير الكتـــابي، لـــيس كوناً في الوجود العيني، إذ نبوته لم يكن وجودها حتى نبأه الله تعـــالى علـــى رأس أربعين سنة من عمره صلى الله عليه وسلم[١].

ومن الأحاديث التي ذكرها غلاة الصوفية، قوله صلى الله عليه وسلم "خلـــق الله آدم على صورته، طوله ستون"[٢].

قال ابن حجر "اختلف إلى ماذا يعود الضمير؟ فقيل إلى آدم، أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن هبط وإلى أن مات... وقيل الضمير لله، تمسك قائل ذلـــك بما ورد في بعض طريقه [على صورة الرحمن] والمراد بالصورة الصفة، والمعنى أن الله خلقه على صفته من العلم والحياة والسمع وغير ذلك، وإن كانت صـــفات الله تعالى لايشبها شيء"[٣].

وقد رد النووي هذا الاستدلال، بأن الحديث [على صورة الرحمن] "ليس بثابت عنـــد أهل الحديث"[٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا الحديث وغيره من أحاديـــث الـــصفات "نقبلهـــا ولانحرفها ولانكيفها، ولا نعطلها ولا نتأولها، وعلى العقول لا نحملهـــا، وبـــصفات الخلق لا نشبهها، ولا نعمل رأينا وفكرنا فيها، ولا نزيد عليها ولا ننقص منها، بـــل نؤمن بها ونكل علمها إلى عالمها، كما فعل ذلك السلف الصالح وهم القدوة لنا فـــي كل علم"[٥].

أما ماورد عن قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم "ما مات رسول الله صلى الله عليه وســـلم ولا يمـــوت حتـــى يقتـــل الله المنافقين"[٦]. إن مابدر من الخليفة الراشد قد رده من هو أعلم منه، الصديق أبو بكر

---

[١] انظر مجموعة الفتاوى ــ ٩٣/٢-٩٤.

[٢] البخاري ــ كتاب الإستئذان ــ ٢٢٩٩/٥ ــ حديث رقم (٥٨٧٣).

[٣] فتح الباري ــ ٣/١١.

[٤] شرح النووي على صحيح مسلم ــ ١٦٦/١٦.

[٥] مجموعة الفتاوى ــ ١١٢/٤.

[٦] فتح الباري ــ ١٨٤/٨.

حين خرج من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وعمر يكلم الناس فقال: أجلس ياعمر، فأبى عمر أن يجلس، فأقبل الناس إليه وتركوا عمر، فقال أبو بكر: من كان منكم يعبد محمداً صلى الله عليه وسلم فإن محمداً قد مات، ومن كان منكم يعبد الله فإن الله حي لايموت، قال الله: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ) [آل عمران : ١٤٤] قال ـ عبدالله بن عباس ـ: والله لكأن الناس لم يعلموا أن الله أنزل هذه الآية حتى تلاها أبوبكر فتلقاها منه الناس كلهم"، ولما سمع عمر بن الخطاب ذلك قال: والله ماهو إلا أن سمعت أبابكر تلاها فعقرت حتى ماتُقلُّني رجلاي، وحتى أهويت إلى الأرض حين سمعته تلاها، علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد مات"[١].

كما رد العباس على عمر رضي الله عنهما نفيه موت النبي صلى الله عليه وسلم حتى يفني الله المنافقين فقال له "هل عند أحد منكم عهد من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك؟ قال: لا، قال: فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد مات، ولم يمت حتى حارب وسالم، ونكح وطلق، وترككم على محجة واضحة"[٢].

قال ابن حجر: في الحديث قوة جأش أبي بكر وكثرة علمه، وقد وافقه على ذلك العباس، وقال "يؤخذ منه أن الأقل عدداً من الاجتهاد قد يصيب، ويخطئ الأكثر فلا يتعين الترجيح بالأكثر، ولاسيما أن ظهر أن بعضهم قلد بعضاً"[٣].

---

[١] السابق ـ ١٨٣/٨.

[٢] مصنف عبدالرزاق ـ ٤٢٨/٥ ـ وابن حجر في الفتح ـ ١٨٤/٨.

[٣] فتح الباري ـ ١٨٥/٨.

الخاتمة

وبعد فالحمد لله تعالى على توفيقه وتيسيره لهذا البحث والذي وصلت فيه إلى نتـائج منها:

أولاً: الاستشراق قديماً وحديثاً، باسمه القديم أو بما يوصف به في الوقت الحاضـر بأسماء جديدة كعلم الإنسانيات ونحوه، لا يختلف في جوهره فالغاية واحدة والأهداف ذاتها، هو دراسة الشعوب للسيطرة عليها واستغلالها لصالح أمة المستشرق ودينه.

ثانياً: الاستشراق في العالم الإسلامي يختلف عن غيره في مكان آخـر، إذ الغايـة مزدوجة، السيطرة على الشعوب الإسلامية من جانب، وإقامـة صـورة مـشوهة للإسلام في الغرب للحد من دخول النصارى في الإسلام.

ثالثاً: مثّل التصوف في المجتمع الإسلامي، البوابة التي نفذ منها المستشرقون للطعن في أهل السنة خاصة، ولذا لايخلو كتاب لمستشرق عن العالم الإسلامي إلا ويتطرق لهذه الفئة.

رابعاً: التصوف من خلال حدوده وتعاريفه التي وضعها غلاة الـصوفية أنفـسهم، غامض وملغز حيّر العديد من المستشرقين مما حمل كل واحد مـنهم إلـى حمـل التصوف وفق آرائه ومعتقداته الخاصة، كما قـدم التـصوف مـن جهـة أخـرى للمستشرق مساحة أوسع للبحث عن ذاته وأهدافه وغاياته.

خامساً: لا توجد مناهج ذات معايير مميزة تناول من خلالها المستشرقون التصوف، إذ يختص كل مستشرق في تناوله للتصوف وفق المدرسـة التـي ينتمـي إليهـا، متجاهلين خصوصية المادة المبحوثة ومايناسبها من المناهج ومالايتوافق معها، ممـا أدى بهم إلى الخروج بنتائج مغلوطة وخاصة المنهج التاريخي والمنهج الظاهراتي.

سادساً: سعى المستشرقون من خلال دراسة التصوف لمهاجمة أهل السنة في مقابل غلاة الشيعة ومهاجمة العرب في مقابل الفرس، ويفسر ذلك بالاهتمام البالغ بالتصوف الفارسي والعمل على إبرازه كواجهة للفكر الفارسي المتحرر.

سابعاً: تعد النتائج التي وصل إليها المستشرقون في عقائد غلاة الصوفية ومدى مخالفتها لعقائد الإسلام شهادة ثانية بعد شهادة أهل السنة على انحرافهم في التوحيد، ووقوعهم في البدع و الضلالات، وغلوهم في رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي أوليائهم، وهذه النتائج ترد على من اتهم أهل السنة وخاصة أهل الحديث منهم بأنهم متحاملون على التصوف.

ثامناً: إن التشابه الظاهر بين الطريقة الصوفية ومراتب السلوك لديهم، وماوجد في طقوس الديانات الأخرى ليس دليلاً كافياً لتأكيد التأثير أو التأثر، وهو الأمر الذي تسبب في توجيه النقد لأبحاث عدد من المستشرقين وخاصة من الباحثين العرب.

تاسعاً: التصوف يمثل فكراً ورسوماً، وتقاليد، سعى غلاة الصوفية لالتماس أصل له في الإسلام من خلال الكتاب والسنة، وهذا حال الفرق الأخرى، هذا التراث الصوفي الفكري ساعد المستشرقين في إقامة دعوى تعددية الإسلام، ثم تحوير الإسلام ليتوافق مع النصرانية من خلال تأويل نصوص الوحي وخاصة القرآن الكريم وفق آليات الترميز وأسبقية التجربة الصوفية على معنى النص، ومن ثم جمود الحرف وفضفاضية المعاني.

عاشراً: سعى الغرب ومن خلال شخصيات التصوف المنحرفة إلى تقديم الإسلام في ثوب التصوف الغالي إلى الغرب، وقد أثمرت هذه الجهود حيث قامت جمعيات تحمل أسماءهم مثل جمعية الحلاج في فرنسا وجمعية محي الدين بن عربي العالمية في إكسفورد في بريطانيا، ولهما فرع في سان فرانسيسكو في أمريكا.

أحدى عشر: واجهت المستشرقين عقبات عديدة في دراستهم للنظريات الصوفية، منها اللغة ووجود مرادف للمعنى في لغة المستشرق مع جهل العديد منهم باللغة العربية، إضافة إلى الغموض والرمز الذي ساد كتابات غلاة الصوفية مما زاد من

استغلاق المعاني الأمر الذي أقر به العديد من المستشرقين. كما مثلت الشروح على تلك الكتابات مشكلة أخرى أمام المستشرق، وذلك لحرص بعض شراح غلاة الصوفية تأويل أو إخفاء حقيقة المعنى الصوفي الغالي عند صاحب النظرية.

إثنا عشر: مثلت النظريات الصوفية الغالية تساوقاً وفق منظومة فكرية واحدة، فكل نظرية تدفع بنظرية أخرى لاحقة عليها وهذا يفيد الباحث في التصوف عند تناول تطوره الفكري فلا تكاد تخرج هذه النظريات على بعضها وإن طعن بعضهم في بعض.

ثلاثة عشر: لاحظ بعض المستشرقين أن التصوف عند بعض غلاته كان وسيلة وليس غاية، وأن التصوف الذي خدم أولئك الغلاة للوصول إلى أهداف سياسية، ومادية، يمكن أن يخدم الأغراض السياسية التوسعية الإحتلالية لدول الغرب في العالم الإسلامي.

أربعة عشر: التصوف في العالم الإسلامي موجود ولم يختفي إلا أنه يضعف أحياناً وذلك لمواجهة أهل السنة له وفضحه وكشف زيغه وغلوه، إلا أنه يقوى أحياناً أخرى وينشط، وهو في الوقت الحاضر متحرك نشيط يغزو معاقل أهل السنة، وقوى الاحتلال تسانده لما يثير التصوف من الإنزواء والضعف وإنماء الفضائل السلبية، وطمس الفضائل الإيجابية، والإعراض عن إصلاح المجتمع ومكافحة العدو والاشتغال بإصلاح الروح ومجاهده النفس. ولذا نشطت جهود المستشرقين على نشر مؤلفات غلاة الصوفية وبعث ذكر شخصياتها وأفكارها وقد كان هذا النشاط في البيئات التي يغلب عليها انتشار البدع والخرافات أما الآن فإن تلك المؤلفات بما فيها من بدع وشركيات تطبع من خلال دور نشر متخصصة في ذلك، وتنتشر بين طبقة المثقفين، وقد استطاع المستشرقون تخريج عدد من أساتذة الجامعات ممن تسربل بالتصوف وصار منبراً للدعوة إليه والله المستعان.

الفهارس العـــــامة

١ - فهرس الآيات القرآنية.
٢ - فهرس الأحاديث.
٣- فهرس الآثار.
٤ - فهرس الأعلام.
٥ - فهرس الفرق.
٦ - فهرس الألفاظ الغريبة.
٧- فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات

الصفحة	رقمها	الآية
		سورة البقرة:
١٨٨	(١-٢)	[الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ]
١٨٢	(٣)	[الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ]
٢٣٩	(٢٢)	[فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً]
٢٥٤	(٦٧)	[إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً]
٢٥٨	(٧٩)	[هَذَا مِنْ عِندِ اللّهِ لِيَشْتَرُواْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً]
١	(١٠٩)	[وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم]
١٧١	(١١٥)	[فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ]
١٧٢	(١٥٦)	[إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ]
٢٦٥	(١٥٩)	[إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ]
٤٠٣	(١٦٥)	[وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللّهِ أَندَاداً]
٣٤٦	(٢٣١)	[وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ]
٢٤٢	(٨٧)	[وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ]
١٤١	(٢٥٣)	[تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ]
٤٥٥	(٢٥٧)	[اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ]
٢٦٢	(٢٦٦)	[أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ]
٥٠٣	(٢٨٢)	[وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ]
٤٠٩	(٢٥٨)	[أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ]

الآية	رقمها	الصفحة
[آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ]	(٢٨٥)	٤٢٨
سورة آل عمران		
[الم * اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ]	(١-٢)	٣٤٦
[وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ]	(٧)	١٨٨
[شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ]	(١٨)	٣٩٨
[إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ]	(١٩)	٤٧٤
[قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي]	(٣١)	٤٠٢
[قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء]	(٦٤)	٣٩٦
[وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّيْنَ لَمَا آتَيْتُكُم]	(٨١)	٣٦٠
[إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ]	(٩٦)	٢٣٩
[وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللّهِ جَمِيعاً]	(١٠٣)	٣٤٩
[لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ]	(١٦٤)	٣٤٧
[كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ]	(١٨٥)	٣٦٠
[إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ]	(١٩٠)	٣٥٠
[رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً]	(١٩١)	٢٤٢
[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ]	(٢٠٠)	٥٧٥
سورة النساء:		
[يُرِيدُ اللّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ]	(٢٦)	٧٢٧
[يُرِيدُ اللّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً]	(٢٨)	٧٢٨

الآية	رقمها	الصفحة
[وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً]	(٣٦)	٥٨١
[أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللّهُ]	(٥٤)	١٤١
[أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ]	(٥٩)	٣٦٣
[فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ]	(٦٥)	٣٦٣
[الَّذِينَ آمَنُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ]	(٧٦)	٤٥٦
[قُلْ مَتَاعُ الدَّنْيَا قَلِيلٌ]	(٧٧)	١٣٩
[فَمَا لِهَؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً]	(٧٨)	٢٤٤
[وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ]	(٨٩)	٢٣٩
[وَأَنزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ]	(١١٣)	٣٤٧
[وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى]	(١١٥)	٣٤٨
[وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيّاً مِّن دُونِ اللّهِ فَقَدْ خَسِرَ]	(١١٩)	٤٥٦
[إِن يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقَيراً]	(١٣٥)	١٤١
[إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ]	(١٦٣)	٤٢٢
سورة المائدة:		
[الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ]	(٣)	١
[كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ]	(٨)	٧٢
[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ]	(٥٤)	٤٠٣
[يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ]	(٦٧)	٢٦٦
[وَإِذَا سَمِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ]	(٨٣)	٥٥١
[وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُواْ]	(١١١)	٤٢٢

الآية	رقمها	الصفحة
سورة الأنعام:		
[وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ]	(١٢١)	٤٢٨
[وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِباً]	(٢١)	٤٢٦
[وَإِنَّ كَثِيراً لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم]	(١١٩)	١٩٦
[فَمَن يُرِدِ اللّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ]	(١٢٥)	٧٢٧
[قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ]	(١٥١)	٤١١
[وَأَنَّ هَـذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً]	(١٥٣)	١٤٥
[إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعاً]	(١٥٩)	٣٤٩
سورة الأعراف:		
[اعْبُدُواْ اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ]	(٥٩)	٣٩٥
[قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّهِ إِلَيْكُمْ]	(١٥٩)	٣٥٩
[وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا]	(١٨٠)	٣٩٥
سورة الأنفال:		
[فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ قَتَلَهُمْ]	(١٧)	١١٠
[يِا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إَن تَتَّقُواْ اللّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً]	(٢٩)	٥٠٣
سورة التوبة:		
[لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ]	(١٠٨)	٥٧٥
سورة يونس:		
[وَيَقُولُونَ هَـؤُلاء شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللّهِ]	(١٨)	٤١٠

الآية	رقمها	الصفحة
[قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ]	(٣١)	٤١٠
[يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ]	(٥٧)	٣٤٦
[أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ *) الَّذِينَ آمَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ]	(٦٢-٦٣)	٤٥٥
[فَأَجْمِعُواْ أَمْرَكُمْ]	(٧١)	٣٤٨
سورة هود:		
[وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ]	(٣٤)	٧٢٧
سورة يوسف:		
[إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً]	(٢)	٢٦١
[وَكَانُواْ فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ]	(٢٠)	١٣٨
[وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللّهِ إِلاَّ وَهُم مُّشْرِكُونَ]	(١٠٦)	٣٩٩
[وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَى]	(١٠٩)	٤٢٣
سورة الحجر:		
[إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ]	(٤٢)	١٤٦
سورة النحل:		
[إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ]	(٤٠)	٧٢٨
[وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ]	(٨٩)	٢٤٤
[إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ]	(٩٠)	٧٢٨
سورة الإسراء:		

الآية	رقمها	الصفحة
[قُلِ ادْعُواْ الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِ فَلاَ يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلاَ تَحْوِيلاً * أُولَـئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُوراً]	(٥٦-٥٧)	٤١٢
سورة الكهف:		
[هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً]	(٤٤)	٤٥٥
[آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا]	(٦٥)	١٨٨
[وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي]	(٨٢)	٣٥٧
سورة مريم:		
[وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً]	(٥٧)	٢٤٢
سورة طه:		
[فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ]	(١٢)	٢٤٢
[وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْماً]	(١١٤)	٥٠٦
[ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا]	(١٣١)	١٣٩
سورة الأنبياء:		
[وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ]	(٢٥)	٣٩٥
[وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ]	(٢٦-٢٩)	٤٢٧
[وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ]	(٣٤)	٣٦٠
سورة المؤمنون:		

الآية	رقمها	الصفحة
[يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ]	(٥١-٥٢)	٣٩٥
[قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ]	(٨٣-٨٥)	٣٩٥
[قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ]	(٨٨-٨٩)	٤١٠
سورة النور:		
[اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ]	(٣٥)	١٧١
[فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ]	(٣٦-٣٧)	٥٧٤
سورة الفرقان:		
[أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ]	(٤٥)	٢٤٠
سورة الشعراء:		
[بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ]	(٩٥)	١٩٠
[هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ]	(٢٢١-٢٢٢)	٤٢٨
سورة النمل:		
[إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً]	(٣٤)	٢٤٠
سورة القصص:		
[وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ]	(٧)	٤٢٢

الآية	رقمها	الصفحة
[وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم]	(٣٨)	٤٠٩
[وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ]	(٥٠)	١٩٦
[وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ]	(٥١)	٥٥٢
[وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ]	(٨٠)	٥٠٦
[كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ]	(٨٨)	١٧١
سورة الروم:		
[فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً]	(٣٠)	٣٥٠
[وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ]	(٥٦)	٥٠٦
سورة لقمان:		
[لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ]	(١٣)	٣٩٣
[وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً]	(١٨)	٥٥٨
[إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ]	(١٩)	٥٢٨
سورة الأحزاب:		
[وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ]	(٣٤)	٣٤٧
[وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ]	(٣٦)	٣٦٣
[مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ]	(٤٠)	٤٦٠
سورة سبأ:		
[قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ * وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا	(٢٢-٢٣)	٤١٣

الآية	رقمها	الصفحة
مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقَّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ]		
[وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ]	(٢٨)	٣٥٩
سورة فاطر:		
[أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ]	(١)	٢٤٠
[إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ]	(٢٨)	٥٠٧
سورة ص:		
[كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ]	(٢٩)	٢٦١
[قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا]	(٣٥)	١٤١
سورة الزمر:		
[أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ]	(٣)	٤١٠
[وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى]	(٣)	٣٦٣
[قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ]	(٩)	٥٠٦
[الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ]	(١٨)	٥٥١
[إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ]	(٣٠)	٢٤٠
سورة فصلت:		
[وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا]	(١٢)	٤٢٢
سورة الشورى:		
[لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ]	(١١)	٣٩٥
[أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ]	(٢١)	١٤١
[وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا]	(٥١)	٤٢٢
سورة الزخرف:		

الآية	رقمها	الصفحة
[إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً]	(٣)	١٩٠
[وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ * وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ]	(٣٦-٣٧)	٥٢١
سورة الجاثية:		
[ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ]	(١٨)	١٤١
سورة محمد:		
[أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ]	(٢٤)	٢٤٤
سورة الذاريات:		
[وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ]	(٥٦)	٥٤٧
سورة النجم:		
[وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى]	(٣)	٣٤٦
[إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى]	(٤)	٣٩٨
[وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي]	(٢٦)	٤١٣
سورة الرحمن:		
[مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ]	(١٩)	١٨٨
[بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ]	(٥١)	١٨٨
[كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ]	(٢٦-٢٧)	٤٠٥
سورة الحديد:		
[لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ]	(١٠)	١٤٨
[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ]	(٢٨)	٥٠٣
سورة المجادلة:		

الآية	رقمها	الصفحة
[إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ]	(١٠)	١٤٧
سورة الحشر:		
[وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا]	(٧)	٣٩٧
الطلاق:		
[اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ]	(١٢)	٢٦٣
سورة الجن:		
[وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً]	(١٨)	٣٩٧
[وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ]	(٢٣)	٥٤٧
سورة المدثر:		
[إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ]	(٢٥)	٤٢٥
سورة النازعات:		
[اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى]	(١٧)	٢٥٦
[فَحَشَرَ فَنَادَى * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى]	(٢٣-٢٤)	٤٠٩
سورة الأعلى:		
[بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى]	(١٦-١٧)	١٣٩
سورة الزلزلة:		
[يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا]	(٤-٥)	٤٢٢
سورة الكافرون:		
[قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ]	(١)	٣٩٦
سورة الإخلاص:		
[قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ]	(١)	٣٩٦



فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة
إبسط رداءك	٢٦٥
أبشروا فقد جاءكم فارسكم	٤٠٧
اكتب فوالذي نفسي بيده	٣٤٦
أكرموا أصحابي	٣٤٩
ألا أدلكم ما يمحو الله به الخطايا	٥٧٥
ألا إني أوتيت الكتاب	٣٤٧
إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا	٤٦٠
إن العلماء ورثة الأنبياء	٥٠٧
إن عبداً خيره الله	٢٦٢
إن لجسدك عليك حظا	١٦٠
إن من الشعر حكمة	٥٥٤
إن من كان قبلكم كان يتخذون قبور	٤١٢
أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل	٣٥٨
إنك على علم من علم الله علمكه الله	٣٥٩
إنما سمي الخضر لأنه جلس على	٣٥٧
إنما هو جبريل لم أره على صورته	٤٢٨
إنه سيكون في أمتي كذابون	٤٦٠
إنه كان في الأمم قبلكم محدثون	٣٦١
إني عبد الله لخاتم النبيين	٧٩٥
إني لأدخل الصلاة وأنا أريد إطالتها	٤٠٧
أول ما خلق الله القلم	٧٩٥
تركت فيكم أمرين	٥٤٧

الحديث	الصفحة
تركتم على البيضاء	٣٥٢
ثلاث من كن فيه وجد حلاوة	٤٠٣
ثم حبب إليه الخلاء	٥٨٢
جعل الله الحق على لسان عمر	٤٢٣
الحلال بين و الحرام بين	٥٤٧
خلقت الملائكة من نور	٧٩٥
خيركم قرني ثم الذين يلونهم	٤٦١
دعهما يا أبا بكر	٥٢٨
رويدك سوقك بالقوارير	٥٢٨
زينوا القرآن بأصواتكم	٥٥١
ستكون فتن، القاعد فيها	١٤٤
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء	١٤١
قولوا بقولكم	١٤٦
كتب الله مقادير الخلائق	٧٩٥
كل أمتي معافى إلا المجاهرين	٥٨٠
كل مولود يولد على الفطرة	٣٥١
كن في الدنيا كأنك غريب	١٣٩
لا ألقين أحدكم متكأ	٣٤٧
لا يجمع الله هذه الأمة	٣٤٩
لا يقبل قول إلا بعمل	٣٥٢
لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحاً	٥٥٤
لعنة الله على اليهود والنصارى	٤١١
لقد أوتيت مزماراً	٥٥١
للعامل منهم أجر خمسين منكم	٤٦٢

الحديث	الصفحة
الله أشد أذناً إلى الرجل الحسن الصوت	٥٥١
اللهم إني أعوذ بك من الهم	١٤٧
اللهم أيده بروح القدس	٥٥٤
اللهم علمه الكتاب	٢٥١
اللهم فقهه في الدين	٢٥١
لو كنت آمراً أحد أن يسجد	٥٨٢
ما أذن الله لشيء ما أذن لنبي حسن	٥٥١
ما تقرب إلي عبدي بشيء	١٤٥
مثل ما بعثني الله به من الهدى	٥٠٤
من أصاب من هذه القاذورات شيئاً	٥٨٠
من رغب عن سنتي فليس مني	١٦٠
من عمل عملاً ليس عليه أمرنا	٣٥٢
من قال لا إله إلا الله، وكفر بما	٣٩٧
من كان آخر كلامه لا إله إلا الله	٣٩٥
هذا سبيل الله، وهذه السبل	١٤٥
هو مسجدي هذا	٥٧٥
وآدم عليه السلام بين الروح والجسد	٧٩٥
والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم	٤٠٣
والذي نفسي بيده لو أنفق	٤٦١
والله ما الفقر أخشى عليكم	١٣٩
وإني خلقت عبادي حنفاء ـ (حديث قدسي)	٣٥١
وما يزال عبدي يتقرب إلي ـ (حديث قدسي)	٤٠٣
يا أبا ذر إني أراك ضعيفاً	١٤٠
يخرج من النار من قال لا إله إلا الله	٣٩٧

الحديث	الصفحة
اليد العليا خير من	١٤٠
يد الله مع الجماعة	٣٤٩

فهرس الآثار

الأثر	الراوي	الصفحة
أحذركم زيغة الحكيم	معاذ بن جبل	٣٥٢
إذا خفي عليكم شيء من القرآن	ابن عباس	١٩٣
اقتصاد في سنه	أبو الدرداء	١٤٢
إن إخواننا من المهاجرين	أبو هريرة	٢٦٥
إن أصحابنا الذين سلفوا مضوا	خباب	١٤٠
إن الله نظر في قلوب العباد	ابن مسعود	٤٦٢
إن المؤمن يصبح حزيناً	الحسن البصري	١٤٧
إن أمر هذه الأمة صائر إلى الابتداع	عثمان بن عفان	١٩٤
إن يك صواباً فمن الله وإن يك	ابن مسعود	٣٦٤
إنما الدنيا بلاغ	أبوبكر	١٤٠
إنه لينظر إلى الغيب	علي بن أبي طالب	٢٥١
أي سماء تظلني وأي أرض تقلني	أبوبكر	٢٥٤
أيها الناس اتهموا الرأي عن الدين	سهل بن حنيف	٣٦٤
التفسير على أربعة أوجه	ابن عباس	٢٦١
حدثوا الناس بما يعرفون	علي بن أبي طالب	٢٦٣
حفظت عن رسول الله	أبو هريرة	٢٦٤
ذاك فتى الكهول	عمر بن الخطاب	٢٥١
عليكم بديوانكم لا تضلوا	عمر بن الخطاب	١٩٢
الغنى والفقر مطيتان	عمر بن الخطاب	١٤١
كن عالماً أو متعلماً	أبو الدرداء	١٤٥
لا والذي فلق الحبة	علي بن أبي طالب	٢٥١
لو أخذت شارباً	أبوبكر	٥٨١

الأثر	الراوي	الصفحة
لو حدثتم بتفسيرها لكفرتم	ابن عباس	٢٦٣
ما أنت محدثاً قوماً حديثاً	ابن مسعود	٢٦٣
ما بعث إليه نبياً من الأنبياء إلا أخذ عليه الميثاق	علي بن أبي طالب ابن عباس	٣٦٠
ما شبع آل محمد	عائشة	١٣٩
ما يأتي على الناس عام	ابن عباس	١٤٢
من كان يعبد محمداً	أبوبكر	٧٩٧
نعم ترجمان القرآن	ابن مسعود	٢٥١
وما نبعد أن السكينة	علي بن أبي طالب	٣٦٥
ويحكم يا أمة محمد ما أسرع هلكتكم	ابن مسعود	٣٥٦
يا معشر القراء استقيموا	حذيفة	٤٦٢
يا معشر المسلمين تسألون أهل الكتاب	ابن عباس	٢٥٤

فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
إبراهيم الخواص	٣٢٤
إبراهيم بن أدهم	٨٤
أبرقلس	٥٥
ابن الجوزي	٧٦
ابن الصلاح	٢٥٧
ابن الفارض	٣٠
ابن النديم	١٥٠
ابن باجه	٧٢٩
ابن بطال	٥٨١
ابن بطة العكبري	٣٤٥
ابن حجر	١٤٠
ابن حزم	٣٣
ابن خلدون	٧٥
ابن دهاق	٧٦٤
ابن رجب الحنبلي	٨٨
ابن رشد	٧٢٩
ابن سبأ	١٤٣
ابن سبعين	٧٣
ابن سينا	٣٥
ابن طفيل	٧٢٩
ابن عبدالبر	٥٨٠
ابن عربي	٣٠

العلم	الصفحة
ابن عطاء	١٧٥
ابن عقيل	٥٥٨
ابن قدامة	٥٥٦
ابن قضيب البان	٣٣٨
ابن مسرة	٣٣
أبو إسماعيل الهروي	٣٨٤
أبو الحسن الواحدي المفسر	٢٥٧
أبو الدنيا	١٥٦
أبو العباس، أحمد التيجاني	٣١٨
أبو القاسم اللالكائي	١٥٤
أبو حمزة الصوفي	١٥١
أبو سعيد بن أبي الخير	٤٦٩
أبو سليمان الداراني	١١٤
أبو طالب المكي	١٥٣
أبو عبدالرحمن السلمي	١١٥
أبو نصر السراج	٣١
أبو هاشم الكوفي	١٠٠
أبو يزيد البسطامي	٨٧
أبوبكر الخطيب البغدادي	١٥٤
أبوبكر المروذي	٨٤
أبوبكر الوراق	٤٥٣
أبي صالح مولى أم هانئ	٢٥٣
أحمد بن صالح المصري	٥٠٧
أحمد بن علي المقريزي	٥٦٩

العلم	الصفحة
آدم متز	٢٥
إدوارد براون	٢٥
آربري	٢٦
أرسطو طاليس	١١٦
اسبينوزا	٢٠٦
الأشعري	٩٨
أصطفان بن صيدلي	١١٧
أفلاطون	١٦٨
أفلوطين	١١٥
أمينوس سكاس	١١٦
أنباذوقليس	١٦٥
انكساغوراس	٧٩٢
أوريجن	٢٠٣
إيكهارت	٣١١
بشر الحافي	١٥٣
بطرس المبجل	٢٠
البقاعي	١٥٤
بوذا	١٢٢
بول ريكور	٢٠٧
بول نويا	١٦٩
بولص القديس	٥٦
بوهم	٢٢٨
البيروني	٦١
تريزا الأفيلية	٣١١

العلم	الصفحة
تور أندريه	٢٥
جابر بن حيان	١٠٠
الجاحظ	١٠٠
جاستون فييت	٤٨
الجبائي	٧٣٧
الجرجاني	٧٢
الجعد بن درهم	٦٤٠
جعفر الصادق	١٧٨
جلال الدين الرومي	٣٠
الجنيد	٧١
الجهم بن صفوان	٦٤٠
جوزف شاخت	١١٢
جوزيف فون هامر	٦٠
جوستاف جرونباوم	٣٨
جولد تسيهر	٢٥
جوليان ربيرا	٣٢
جيته	٥٨
الجيلاني	٦٩
حاتم الأصم	١٥٩
حافظ الشيرازي	١١٣
الحسن البصري	١٣٠
الحكيم الترمذي	١٧٦
الحلاج	٢٧
الخراز	٢١٠

الصفحة	العلم
٣٣	دانتي
١١١	داود الطائي
١١٣	دوزي
١٠٦	دي بور
٢٧٤	ديكارت
٥٦	ديونيسيوس الأريوباغي
١١٤	ذو النون المصري
١٣٠	رابعة العدوية
٥٩	رتشارد بل
١٧	رودي بارت
٣٧٦	روزبهان الباقلي الشيرازي
٧٠	رويم
١٢٣	ريتشار هارتمان
١٧٠	ريجي بلاشير
٢١	ريموندلول
٢٤	رينان
٥٦٩	زكريا بن محمد القزويني
١٥٥	الزمخشري
٥٧٧	زيد بن صوحان
٢٤	ساسي
٢٦	سبنسر ترمنجهام
١٥٣	السري السقطي
١٦٢	سعيد بن جبير
١٥٩	سفيان الثوري

العلم	الصفحة
سقراط	٣١٤
سمنون	٣٩٤
سنوك هيروجنيه	١٢١
السهروردي المقتول	٣٦
السهروردي شهاب الدين	٦٨
سهل التستري	٧١
السيوطي	٢٥٦
الشاطبي	١٤٢
الشبلي	٨٢
الشحام	٧٣٦
الشعراني	٣٢٣
شقيق البلخي	١١٢
الشهرستاني	١٥٥
الشوكاني	١٣٨
شيلرماخر	٢٠٦
صبيغ بن عسل	٢٣٥
طاووس بن كيسان	١٦٢
عبدالرازق القاشاني	٢٠١
عبدالعزيز الدباغ	٣٢٥
عبدالقاهر البغدادي	١٥٤
عبدالكريم الجيلي	٣٩٧
عبدالملك بن مروان	١٠٢
عبدالواحد بن زيد	١٥٠
عبدك الصوفي	١٠٠

العلم	الصفحة
العز بن عبدالسلام	١٣٨
العطار فريد الدين	٢٦
العفيف التلمساني	١٥٣
علي بن أبي طلحة	٢٥٢
عمر الخيام	٢١٣
عمرو بن عثمان المكي	٣٩٤
الغزالي	٣٢
غيلان الدمشقي	٦٤٠
الفارابي	١١٦
الفخر الرازي	١٥١
الفرد بل	٢٥
الفرد فون كريمر	٢٥
فرفوريوس	١١٦
فرقد السبخي	١٥٢
فريد جبر	١٧٢
فريدريك الثاني	٧٤٩
الفضيل بن عياض	١١٢
فلهلم بوستل	٢٢
فيثاغورس	١٢٠
فيلون الإسكندري	١١٦
فيليب حتى	١٣٦
القاضي عياض	٤٢٦
القشيري	٦٩
القناد	٧٠

العلم	الصفحة
القونوي	٧٦٨
كاردوفو	١٠١
كانط	٢٠٦
الكرماني	٧٩٢
الكلاباذي	٦٩
كلود كاهن	٦٦
كليمانس	٢٢٤
الكندي المؤرخ	١٥٠
لسان الدين ابن الخطيب السلماني	٣١٣
لين إدوارد	٢٤
مارتن لوثر	٣٥
مارتن هارتمان	٥٨
مارقون	٢٢٧
ماكس هورتن	١٠٦
مالك بن دينار	١٥٨
ماني	١٢٣
ماير	١١٥
مجيد خدوري	٤٩
المحاسبي	٨٤
محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني	٤١١
محمد بن السائب الكلبي	٢٥٣
محمد بن عبدالهادي، ابن قدامة	٤١٢
محمد بن مروان السدي الصغير	٢٥٣
محمد بن واسع	١٥٨

الصفحة	العلم
٢٦٦	محمود الألوسي
٤٢٨	المختار بن أبي عبيد
١٢٥	مزدك
٢٥٢	معاوية بن صالح
٧١	معروف الكرخي
٣٥٧	معضد بن يزيد العجلي
١٧٢	مقاتل بن سليمان
١٦	مكسيم رودنسون
١٩٣	نافع الأزرق
٧٦٥	النظام
٢١٠	النفري
٧٠	النوري
٦١	نولدكه
٩٨	هاملتون جب
٥٦	هانز شيدر
٣٥	هايدجر
٣١	الهجويري
١٦٥	هرمس
٢٦	هلموت ريتر
٥٣	هنري برغسون
٣٧	هوسرل
٧٦٢	هيجل
٧٧٨	هيرقليطس
٥٠	وينسنك

العلم	الصفحة
يحيى بن معاذ الرازي	١٣٣
يوحنا الدمشقي	١٩
يوحنا الصليبي	٣١١
يوحنا سكوتس أريجينا	١١٧

فهرس الفرق

الفرقة	الصفحة
الإثنا عشرية	٣٦
إخوان الصفا	١٣٥
الإسماعيلية	٢٨
البابية	٢٨٨
البروتستنتية	٣٦
البهائية	٢٨٨
التأويلية	٢٠٠
الشودية	٧٦٣
القاديانية	٢٨٨
القرامطة	٢٨
النصيرية	٢٨
الادرية	٢٢٧

فهرس الألفاظ الغريبة

الألفاظ	الصفحة
الابستاق	٢٩٤
الالياذية و الاوديسة	٢١٣
انثروبولوجيا	٤٠
الاورفية	٥٥
ايدولوجية	٤١
ثيولوجيا	١٧٧
الخوانق	٥٧٤
داروني‍ة	٤٦٨
ديالكتك	٧٦٢
سفسطة	٤٧٨
سيكولوجية	١٧٧
الغنوصية	١٢٦
فونتيكي	٤٧
الفيدا	١٢٦
كارمل	٥٩٥
المشناه	٢٢٧
الممرور	٤١٩
هرمنيوطيقية	٣٥
هلينستية	١١٢
يوبانشاد	٥٣

المراجع العـــامة

المراجع العربية:

١- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة ــ أبوعبدالله ابــن بطة العكبري الحنبلي ــ تحقيق أحمد فريد المزيدي ــ دار الكتب العلمية ــ الطبيعة الأولى ــ ١٤٢٢هــ ــ ٢٠٠٢م ــ بيروت.

٢- الأبريز ــ أحمد بن المبارك ــ المكتبة الأزهرية للتراث ــ الطبيعة الأولــى ــ ١٤١٨هــ ــ ١٩٩٨م ــ مصر.

٣- الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان ــ بكر أبو زيد ــ دار العاصمة ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٧هــ ــ الرياض.

٤- الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف ــ أنا ماري شميل ــ ترجمــة محمد إسماعي السيد ورضا حامد قطب ــ منشورات الجمل ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٦م ــ ألمانيا.

٥- ابن تيمية والتصوف ــ الدكتور مصطفى حلمي ــ دار الــدعوة ــ الطبعــة الثانية ــ ١٩٨٢م ــ الإسكندرية.

٦- ابن رشد و الرشدية ــ إرنست رينان ــ ترجمة عادل زعيتر ــ دار إحيــاء الكتاب العربي ــ ١٩٥٧م. (دون بيانات أخرى).

٧- ابن سبعين وفلسفته الصوفية ــ الدكتور أبو الوفاء التفتازاني ــ دار الكتــاب اللبناني ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٧٣م ــ بيروت.

٨- ابن عربي حياته ومذهبه ــ آسين بلاثيوس ــ ترجمة عبدالرحمن بــدوي ــ وكالة المطبوعات ــ الكويت ــ دار القلم بيروت.

٩- الاتجاهات الحديثة في الإسلام ــ هاملتون جب ــ ترجمة هاشم الحــسيني ــ دار مكتبة الحياة ــ ١٩٦٦م ــ بيروت.

١٠- الإتقان في علوم القرآن ــ السيوطي ــ دار الفكر. (دون بيانات أخرى).

١١- الآثار الباقية عن القرون الخالية ــ أبو الريحان البروني ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٠هــ ــ ٢٠٠٠م ــ بيروت.

١٢- إجابة الغوث ــ محمد أمين المعروف بابن عابدين ــ تحقيق سعيد عبدالفتاح ــ مكتبة القاهرة ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٧هــ ــ ٢٠٠٦م ــ القاهرة.
١٣- اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ــ ابن قيم الجوزية ــ دار المعرفة (دون بيانات أخرى).
١٤- الأحكام في أصول الأحكام ــ ابن حزم ــ دار الفكر الطبعة الأولى ــ ١٣٩٨هــ ــ ١٩٧٨م.
١٥- الأحكام في أصول الأحكام ــ الآمدي ــ مطبعة محمد علي صبيح ــ ١٣٨٧هــ ــ ١٩٦٨م ــ مصر (دون بيانات أخرى).
١٦- أحلام الخليفة الأحلام وتعبيرها في الثقافة الإسلامية ــ أنا ماري شميل ــ ترجمة مجموعة من الباحثين ــ منشورات الجمل ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٥م ــ كولونيا ــ ألمانيا.
١٧- إحياء المقبور من أدلة جواز بناء المساجد على القبور ــ أحمد الغماري ــ مكتبة القاهرة ــ الطبعة الثالثة ــ ١٤٢٦هــ ــ ٢٠٠٥م ــ القاهرة.
١٨- إحياء علوم الدين ــ أبو حامد الغزالي ــ دار المعرفة ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٥هــ ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.
١٩- أخبار الصوفية والزهاد من تاريخ بغداد ــ جمع وتحقيق بلسم بصري عزت ــ دار الغرب الإسلامي ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.
٢٠- اختلاف المفسرين، أسبابه وآثاره ــ الدكتور سعود الفنيسان ــ دار اشبيليا ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٨هــ ــ ١٩٩٧م ــ الرياض.
٢١- أخطاء المنهج الغربي الوافد ــ أنور الجندي ــ دار الكتاب اللبناني ــ بيروت (دون بيانات أخرى).
٢٢- الأديان دراسة تاريخية مقارنة ــ تأليف الدكتور رشيدي عليان وسعدون الساموك ــ جامعة بغداد ــ الطبعة الأولى ــ ١٣٩٦هــ ــ ١٩٧٦م ــ بغداد.
٢٣- الآراء والمعتقدات ــ جوستاف لوبون ــ ترجمة عادل زعيتر ــ دار المعارف ــ سوسة ــ تونس. (دون بيانات أخرى).

٢٤- الأربعين في أصول الدين ــ الغزالي ــ دار الآفاق الجديدة ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٢٥- إرشاد الثقافات إلى إتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات ــ الشوكاني ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٤هـ ــ ١٩٨٤م ــ بيروت.
٢٦- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ــ الشوكاني ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٢٧- أزمة الاستشراق الحديث والمعاصر ــ الدكتور محمد خليفة حسن ــ الإدارة العامة للثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢١هـ ــ ٢٠٠٠م ــ الرياض.
٢٨- الاستذكار ــ ابن عبدالبر ــ تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ١٤٢١هـ ــ بيروت.
٢٩- الاستشراق الذرائع ــ النشأة ــ المحتوى ــ الدكتور السيد أحمد فرج ــ دار طويق للنشر ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٤هـ ــ ١٩٩٣م ــ الرياض.
٣٠- الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية ــ الدكتور قاسم السامرائي ــ دار الرفاعي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م ــ الرياض.
٣١- الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي ــ الدكتور أحمد السايح ــ الدار المصرية اللبنانية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٧هـ ــ ١٩٩٦م ــ القاهرة.
٣٢- الاستشراق والخلفية الفكرية ــ الدكتور محمود حمدي زقزوق ــ رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٤هـ ــ قطر.
٣٣- الاستشراق والمستشرقون ــ الدكتور مصطفى السباعي ــ دار الوراق ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٠هـ ــ ١٩٩٩م ــ بيروت.
٣٤- الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء ــ إدوارد سعيد ــ ترجمة كمال أبو ديب ــ مؤسسة الأبحاث العربية ــ الطبعة الثانية ــ ١٩٨٤م ــ بيروت.
٣٥- الاستقامة ــ ابن تيمية ــ تحقيق الدكتور محمود رشاد سالم ــ مكتبة السنة ــ الطبعة الثانية ــ ١٤٠٩هـ.

٣٦- استنشاق نسيم الأنس من نفحات رياض القدس ــ ابن رجب ــ تحقيق أحمد عبدالرحمن الشريف ــ المكتب الإسلامي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١١هـ ــ ١٩٩١م ــ بيروت.
٣٧- الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير ــ الدكتور محمد بن محمد أبو شهبة ــ مكتبة السنة ــ الطبعة الرابعة ــ ١٤٠٨هـ ــ القاهرة.
٣٨- الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام ــ الدكتور عبدالواحد وافي ــ نهضة مصر ــ القاهرة ــ (دون بيانات أخرى).
٣٩- الإسلام اليوم ــ مارسيل بوازار ــ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٨٦م ــ بيروت.
٤٠- الإسلام في وجه التغريب ــ أنور الجندي ــ دار الاعتصام ــ القاهرة. (دون بيانات أخرى).
٤١- الإسلام كبديل ــ الدكتور مراد هوفمان ــ مكتبة العبيكان ــ الطبعة الرابعة ــ ١٤٢٣هـ ــ ٢٠٠٢م ــ الرياض.
٤٢- الإسلام منهج حياة ــ الدكتور فيليب حتى ــ ترجمة الدكتور عمر فروخ ــ دار العلم للملايين ــ بيروت.
٤٣- الإسلام والتصوف ــ لويس ماسينيون ومصطفى عبدالرازق ــ مطابع دار الشعب ــ ١٣٩٩هـ ــ ١٩٧٩م ــ مطابع دار الشعب ــ بالقاهرة.
٤٤- الإسلام والحضارة العربية ــ محمد كرد علي ــ لجنة التأليف والنشر ــ ١٩٣٤هـ ــ القاهرة.
٤٥- الإسلام والغرب ــ برناردوليوس ــ دار الرشيد ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٤هـ ــ ١٩٩٤م ــ دمشق.
٤٦- الإسلام والغرب دراسات في نقد الاستشراق ــ الدكتور ناصر الملا جاسم ــ دار المناهج ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٣هـ ــ ٢٠٠٤م ــ الأردن.
٤٧- الإشارات والتنبيهات ــ أبو علي بن سينا ــ مع شرح نصير الدين الطوسي ــ تحقيق الدكتور سليمان دنيا ــ دار المعارف بمصر ــ (دون بيانات أخرى).

٤٨- إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي ــ الدكتور غلام حسين الإبراهيمي الديناني ــ ترجمة عبدالرحمن العلوي ــ دار الهادي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٦هـ ــ ٢٠٠٥م ــ بيروت.
٤٩- إشكاليات القراءة وآليات التأويل ــ نصر حامد أبو زيد ــ المركز الثقافي العربي ــ الطبعة الثانية ١٩٩٢م ــ بيروت.
٥٠- الإصابة في تمييز الصحابة ــ ابن حجر ــ تحقيق علي محمد البجاوي ــ دار الجيل ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٢هـ ــ بيروت.
٥١- أصول أجنحة جبرائيل ــ السهروردي المقتول ــ ضمن السهروردي المقتول ــ تحقيق يوسف آيبش ــ دار الحمراء ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٩٠م ــ بيروت.
٥٢- أصول الإسماعيلية والفاطمية ــ برنارد لويس ــ ترجمة حكمة تلحوق ــ دار الحداثة ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٨٠م ــ بيروت.
٥٣- أصول التفسير وقواعده ــ خالد عبدالرحمن العك ــ دار النفائس ــ الطبعة الثانية ــ ١٤٠٦هـ ــ ١٩٨٦م ــ بيروت.
٥٤- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي ــ الدكتور محمد أبو ريان ــ دار المعرفة الجامعية ــ ١٩٨٧م ــ الإسكندرية.
٥٥- أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية ــ الدكتور ناصر بن عبدالله القفاري ــ الطبعة الثانية ــ ١٤١٥هـ ــ ١٩٩٤م. (دون بيانات أخرى).
٥٦- أضواء البيان في إيضاح القران بالقران- محمد الأمين الشنقيطي- دار إحياء التراث العربي-مؤسسة التاريخ العربي-الطبعة الأولى-١٤١٧هـ-بيروت.
٥٧- إعادة قراءة القرآن ــ جاك بيرك ــ ترجمة الدكتور منذر عياشي ــ مركز الإنماء الحضاري ــ الطبعة الثانية ــ ٢٠٠٥م ــ دمشق.
٥٨- الاعتصام ــ أبو إسحاق الشاطبي ــ تحقيق سليم بن عيد الهلالي ــ دار ابن عفان ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٧م ــ الخبر.

٥٩- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ــ الفخر الرازي ــ تقديم وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي ــ دار الكتاب العربي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٧هــ ــ ١٩٨٦م ــ بيروت.
٦٠- الأعلام ــ خير الدين الزركلي ــ دار العلم للملايين ــ الطبعة الثالثة عشرة ــ ١٩٩٨م ــ بيروت.
٦١- إعلام الركع الساجد بإتخاذ القبور مساجد ــ عبدالله الغماري ــ بذيل إحياء القبور ــ مكتبة القاهرة ــ الطبعة الثالثة ــ ١٤٢٦هــ ــ ٢٠٠٥م ــ القاهرة.
٦٢- أعلام الموقعين ــ ابن قيم الجوزية ــ تحقيق ــ بشير محمد عيون ــ مكتبة دار البيان ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢١هــ ــ ٢٠٠٠م ــ دمشق.
٦٣- أعلام النبوة ــ أبو الحسن الماوردي ــ تقديم وتعليق محمد شريف سكر ــ دار إحياء العلوم ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٨هــ ــ ١٩٨٨م ــ بيروت.
٦٤- أعمال القلوب بين الصوفية وعلماء أهل السنة ــ الدكتور مصطفى حلمي ــ دار الدعوة ــ الطبعة الثانية ــ الإسكندرية.
٦٥- إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان ــ ابن قيم الجوزية ــ تحقيق بشير محمد عيون ــ مكتبة دار البيان ــ الطبعة الثانية ــ ١٤٢٢هــ ــ ٢٠٠١م ــ دمشق.
٦٦- الأفلاطونية المحدثة عند العرب ــ تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي ــ وكالة المطبوعات ــ الطبعة الثانية ــ ١٩٧٧م ــ الكويت.
٦٧- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ــ تحقيق محمد حامد الفقي ــ دار المعرفة ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٦٨- آلام الحلاج ــ لويس ماسينيون ــ ترجمة الحسين مصطفى حلاج ــ قدمس للنشر ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.
٦٩- الأم ــ الشافعي ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ ١٤٠٧هــ ــ ١٩٨٧م ــ مصورة عن طبعة بولاق عام ١٣٢١هــ.

٧٠- الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية ــ الدكتور نصر حامد أبو زيد ــ سينا للنشر ــ مصر. (دون بيانات أخرى).
٧١- إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث ــ مالك بن نبي ــ دار الإرشاد ــ الطبعة الأولى ــ ١٣٨٨هـ ــ ١٩٦٩م ــ بيروت.
٧٢- الأنساب- عبدالكريم بن محمد السمعاني- تحقيق عبدالله عمر البارودي-دار الفكر-الطبعة الأولى-١٩٩٨م-بيروت.
٧٣- الإنسان الكامل في الإسلام ــ ترجمة ــ الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ وكالة المطبوعات ــ الطبعة الثانية ــ الكويت.
٧٤- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ــ عبدالكريم الجيلي ــ مكتبة مصطفى البابي الحلبي ــ الطبعة الرابعة ــ ١٤٠١هـ ــ ١٩٨١م ــ مصر.
٧٥- الإنسانية والوجودية ــ عبدالرحمن بدوي ــ وكالة المطبوعات ــ ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٢م ــ الكويت.
٧٦- إنشاء الدوائر ــ ابن عربي ــ بذيل عنقاء مغرب ــ عناية الدكتور عاصم الكيالي ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٦هـ ــ ٢٠٠٥م ــ بيروت.
٧٧- الإنصاف في حقيقة الأولياء ومالهم من الكرامات والألطاف ــ الأمير محمد الصنعاني ــ تحقيق عبدالرزاق بن عبدالمحسن البدر ــ دار ابن القيم ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م ــ الرياض.
٧٨- أولياء وكرامات النقد المبرم لرسالة الشرف المحتم للحافظ السيوطي ــ نقد وتحليل عبدالله الغماري الإدريسي ــ مكتبة القاهرة ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٩هـ ــ ١٩٩٨م ــ القاهرة.
٧٩- بد العارف ــ ابن سبعين ــ تحقيق الدكتور جورد كتوره ــ دار الأندلس ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٧٨م ــ بيروت.
٨٠- بدائع الفوائد ــ ابن قيم الجوزية ــ المكتبة العصرية ــ ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.

٨١- البداية والنهاية ـــ ابن كثير القرشي ـــ مكتبة المعارف ـــ بيـــروت ـــ (دون بيانات أخرى).
٨٢- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ـــ الـــشوكاني ـــ ١٣٤٨هـــــ ـــ مصر. (دون بيانات أخرى).
٨٣- بستان العارفين ـــ الإمام النووي ـــ تحقيق محمد النجار ـــ دار الـــدعوة ـــ الطبعة الثانية ـــ ١٣٩٩م ـــ سوريا.
٨٤- بغية المرتاد المعروفة بالسبعينية ـــ ابن تيمية ـــ تحقيق سعيد اللحـــام ـــ دار الفكر العربي ـــ الطبعة الأولى ـــ ١٩٩٠م ـــ بيروت.
٨٥- البوذية الفلسفية الحية ـــ دايساكو إكيدا ـــ ترجمة محمود منقذ الهاشـــمي ـــ مركز الإنماء الحضاري ـــ الطبعة الأولى ـــ ٢٠٠٢م ـــ سوريا.
٨٦- تاريخ الأدب في إيران ـــ الجزء الأول ـــ البابان الثالث والرابـــع ـــ إدوارد بروان ـــ ترجمة أحمد كمال الدين حلمي ـــ المجلس الأعلى للثقافة ـــ الطبعة الأولى ـــ ٢٠٠٥م ـــ القاهرة.
٨٧- تاريخ التصوف الإسلامي ـــ الدكتور عبدالرحمن بدوي ـــ وكالة المطبوعات ـــ الطبعة الأولى ـــ ١٩٧٥م ـــ الكويت.
٨٨- تاريخ التصوف في الإسلام ـــ الدكتور قاسم غني ـــ ترجمة صادق نشأت ـــ مكتبة النهضة المصرية ـــ ١٩٧٠م ـــ القاهرة.
٨٩- تاريخ الحضارة الإسلامية ـــ فاسيلي بارتولد ـــ ترجمة حمزة طاهرة ـــ دار المعارف ـــ الطبعة الخامسة ـــ القاهرة.
٩٠- تاريخ الطبري ـــ محمد بن جرير الطبري ـــ دار الكتب العلمية ـــ بيروت ـــ (دون بيانات أخرى).
٩١- تاريخ العرب والشعوب الإسلامية ـــ كلود كاهن ـــ ترجمة الدكتور بدر الدين القاسم ـــ دار الحقيقة ـــ الطبعة الثانية ـــ ١٩٧٧م ـــ بيروت.
٩٢- تاريخ الفكر الأندلسي ـــ آنجل جنثالث بالنثيا ـــ ترجمة حـــسين مـــؤنس ـــ مكتبة الثقافة الدينية ـــ القاهرة. (دون بيانات أخرى).

٩٣- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ــ عمر فروخ ــ دار العلم للملايين ــ ١٣٩٢هــ ــ ١٩٧٢م ــ بيروت.
٩٤- تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ الدكتور ماجد فخري ــ ترجمة الدكتور كمال اليازجي ــ الدار المتحدة للنشر ــ ١٩٧٤م ــ بيروت.
٩٥- تاريخ الفلسفة الإسلامية ــ هنري كوربان ــ ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ــ عويدان للنشر ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.
٩٦- تاريخ الفلسفة الغربية ــ برت راند رسل ــ ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ ١٩٥٧م ــ القاهرة.
٩٧- تاريخ الفلسفة اليونانية ــ ولتر ستيس ــ ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد ــ مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ــ الطبعة الثانية ــ ١٤٢٥هــ ــ ٢٠٠٥م ــ بيروت.
٩٨- تاريخ الفلسفة اليونانية ــ يوسف كرم ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ الطبعة الرابعة ــ ١٣٧٨هــ ــ ١٩٥٨م ــ القاهرة.
٩٩- تاريخ الفلسفة في الإسلام ــ دي بور ــ ترجمة الدكتور محمد عبدالهادي أبوريده ــ دار النهضة العربية ــ الطبيعة الثالثة ــ ١٣٧٤هــ ــ ١٩٥٤م ــ القاهرة.
١٠٠- تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية ــ ميرسيا إلياد ــ ترجمة عبدالهادي عباس ــ دار دمشق. (دون بيانات أخرى).
١٠١- تاريخ بغداد ــ أحمد بن علي أبوبكر البغدادي ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
١٠٢- تاريخ حركة الاستشراق ــ يوهان فوك ــ ترجمة عمر لطفي العالم ــ دار المدار الإسلامي ــ الطبعة الثانية ــ ٢٠٠١م ــ بيروت.
١٠٣- تاريخية الفكر العربي الإسلامي ــ الدكتور محمد أركون ــ ترجمة هاشم صالح ــ مركز الإنماء القومي ــ الطبعة الثانية ــ ١٩٩٦م ــ بيروت.
١٠٤- تاسوعات أفلوطين ــ ترجمة الدكتور فريد جبر ــ مكتبة لبنان ناشرون ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٩٧م ــ بيروت.

١٠٥- التأويل الإسماعيلي الباطني ــ الدكتور عبدالعزيز سيف النصر ــ مطبعة الجبلاوي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٤هـ ــ ١٩٨٤م ــ القاهرة.

١٠٦- التبصير في الدين ــ أبو المظفر الأسفراييني ــ تحقيق كمال الحوت ــ عالم الكتب ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م ــ بيروت.

١٠٧- التحبير في علم التفسير ــ السيوطي ــ تحقيق فتحي عبدالقادر مزيد ــ دار العلوم ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٢هـ ــ ١٩٨٢م ــ الرياض.

١٠٨- تذكرة الحافظ ــ الذهبي ــ تحقيق عبدالرحمن بن يحيى المعلي ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٣٧٤هـ ــ بيروت.

١٠٩- تراث الإسلام ــ تأليف جمهرة من المستشرقين ــ إشراف سير توماس أرنولد ــ ترجمة جرجيس فتح الله ــ دار الطليعة للطباعة والنشر ــ بيروت.

١١٠- تراث الإسلام ــ تصنيف شاخت وبوزورث ــ ترجمة الدكتور محمد زهير السمهوري ــ المجلس الوطني للثقافة والفنون ــ الكويت. (دون بيانات أخرى).

١١١- تراث الإسلام ــ لمجموعة من المستشرقين ــ تقديم الفرد جيوم ــ لجنة التأليف المطبعة النموذجية ــ ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م ــ القاهرة.

١١٢- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ــ ترجمة عبدالرحمن بدوي ــ دار النهضة العربية ــ الطبعة الثالثة ــ ١٩٦٥م ــ القاهرة.

١١٣- تراث فارس ــ إشراف آربري ــ ترجمة محمد كفافي وآخرون ــ دار إحياء الكتب العربية ــ ١٩٥٩م ــ القاهرة.

١١٤- التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم ــ الدكتور حسن حنفي مكتبة الأنجلو المصرية ــ الطبعة الثالثة ــ ١٩٨٧م ــ القاهرة.

١١٥- ترجمان الأشواق ــ محي الدين ابن عربي ــ دار صادر ــ الطبعة الثالثة ــ ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.

١١٦- التصوف الإسلامي ــ تور أندريه ــ ترجمة د. عدنان عباس علي ــ منشورات الجمل ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٣م ــ كولونيا ــ ألمانيا.

١١٧- التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ـــ الـــدكتور إبـــراهيم هـــلال ـــ دار النهضة العربية ـــ الطبعة الأولى ـــ ١٣٩٥هـــ ـــ ١٩٧٥م ـــ القاهرة.
١١٨- التصوف الإسلامي شخصيات ونصوص ـــ الدكتور عبـــدالحليم محمـــود ـــ مكتبة الإيمان ـــ الطبعة الأولى ـــ ١٤٢٥هـــ ـــ ٢٠٠٤م ـــ مصر.
١١٩- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ـــ الدكتور زكي مبـــارك ـــ مكتبـــة الثقافة الدينية ـــ القاهرة. (دون بيانات أخرى).
١٢٠- التصوف الثورة الروحية في الإسلام ـــ الدكتور أبو العـــلا عفيفـــي ـــ دار الشعب ـــ الطبعة الأولى ـــ ١٣٩٩هـــ ـــ بيروت.
١٢١- التصوف المنشأ والمصادر ـــ إحسان إلهي ظهير ـــ إدارة ترجمان السنة ـــ الطبعة الأولى ـــ ١٤٠٦هـــ ـــ ١٩٨٦م ـــ باكستان.
١٢٢- التصوف بين الحق والخلق ـــ محمد فهر شقفه ـــ ١٩٧٠م ـــ دمشق. (دون بيانات أخرى).
١٢٣- التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً ـــ الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر ـــ دار المعرفة الجامعية ـــ ١٩٨٠م ـــ الإسكندرية.
١٢٤- التصوف عند المستشرقين ـــ أحمد الشرباصي ـــ ١٣٨٠هـــــ ـــ ١٩٦١م. (دون بيانات أخرى).
١٢٥- التصوف في الإسلام منابعه وأطواره ـــ محمد الصادق عرجـــون ـــ مكتبـــة الكليات الأزهرية ـــ ١٩٦٧م ـــ القاهرة.
١٢٦- التصوف والفلسفة ـــ ولتر ستيس ـــ ترجمة الدكتور إمام عبدالفتاح إمـــام ـــ مكتبة مدبولي ـــ ١٩٩٩م ـــ القاهرة.
١٢٧- التصوف والمتصوفة ـــ جان شوفيلي ـــ ترجمة عبدالقادر قنيني ـــ أفريقيـــا الشرق ـــ ١٩٩٩م ـــ المغرب ـــ لبنان.
١٢٨- تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد ـــ محمد بن إسماعيل الصنعاني ـــ ضـــمن عقيدة الفرقة الناجية ـــ تقديم عبدالله حجاج ـــ دار الجيل ـــ بيروت ـــ مكتبة التراث الإسلامي ـــ القاهرة ـــ الطبعة الثانية ـــ ١٤٠٧هـــ ـــ ١٩٨٧م.

١٢٩- التعرف لمذهب أهل التصوف ــ أبو بكر الكلاباذي ــ تقديم الدكتور يوحنا الحبيب صادر ــ دار صادر ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٢هـ ــ ٢٠٠١م ــ بيروت.

١٣٠- تفسير ابن عربي ــ ابن عربي ــ إعداد سمير مصطفى رباب ــ دار إحياء التراث العربي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٢هـ ــ ٢٠٠١م ــ بيروت.

١٣١- تفسير التستري ــ سهل بن عبدالله التستري ــ تعليق محمد باسل عيون السود ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٣هـ ــ ٢٠٠٢م ــ بيروت.

١٣٢- تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن) ــ محمد بن جرير الطبري ــ دار الفكر ــ ١٤٠٥هـ بيروت.

١٣٣- تفسير القرآن العظيم ــ ابن كثير ــ دار المعرفة ــ الطبعة الثانية ــ ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م ــ بيروت.

١٣٤- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ــ محمد بن أحمد القرطبي ــ دار التراث العربي ــ الطبعة الثانية ــ ١٩٥٢م ــ بيروت.

١٣٥- التفسير القيم لابن القيم ــ جمعه محمد أويس الندوي ــ حققه محمد حامد الفقي ــ دار الفكر ــ ١٤٠٨هـ ــ بيروت.

١٣٦- التفسير والمفسرون ــ الدكتور محمد حسين الذهبي ــ مكتبة وهبة ــ الطبعة الرابعة ــ ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م ــ القاهرة.

١٣٧- التفكير فريضة إسلامية ــ عباس محمود العقاد ــ دار الكتاب العربي ــ الطبعة الثانية ــ ١٣٩١م ــ بيروت.

١٣٨- التفكير الفلسفي في الإسلام ــ الجزء الأول ــ الدكتور عبدالحليم محمود ــ مكتبة الأنجلو المصرية ــ ١٩٦٤م ــ القاهرة.

١٣٩- تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي ــ محمد أحمد لوح ــ دار الهجرة ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٦هـ ــ ١٩٩٦م ــ الرياض.

١٤٠- تلبيس إبليس ــ ابن الجوزي ــ تحقيق محمد عبدالقادر الفاضلي ــ المكتبة العصرية ــ ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.

١٤١- تمعين النص ــ الدكتور مصطفى السعدي ــ منشأ المعــارف ــ ١٩٩٤م ــ الإسكندرية.
١٤٢- تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ــ الدكتور نجيــب بلــدي ــ دار المعارف ــ ١٩٦٢م ــ مصر.
١٤٣- تنبيه المغترين آخر القرن العاشر على ماخــالفوا فيــه ســلفهم الطــاهر ــ عبدالوهاب الشعراني ــ تعليق عبدالجليل عطا ــ دار البــشائر ــ الطبعــة الأولى. (دون بيانات أخرى).
١٤٤- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ــ أبو الحسين الملطــي الــشافعي ــ تقديم محمد زاهر الكوثري ــ مكتبة المثنى ببغداد ــ مكتبــة المعــارف ــ بيروت ــ ١٣٨٨هــ ــ ١٩٦٨م.
١٤٥- التنسيب والولادات الصوفية ــ ميرسيا إيلياد ــ ترجمة حسيب كاســوحة ــ منشورات وزارة الثقافة ــ ١٩٩٩م ــ دمشق.
١٤٦- تهذيب التهذيب ــ ابن حجر العسقلاني ــ دار الفكر ــ الطبعــة الأولــى ــ ١٤٠٤هــ ــ ١٩٨٤م ــ بيروت.
١٤٧- تهذيب حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ــ أبو نعــيم الأصــبهاني ــ إعــداد صالح أحمد الشامي ــ المكتب الإسلامي ــ الطبيعة الأولى ــ ١٤١٩هــ ــ ١٩٩٨م ــ بيروت.
١٤٨- التوثيق والتحصيل لردود ابن عقيل علي الصوفية ــ الدكتور محمد بن أحمد الجوير ــ دار طويــق ــ الطبعــة الأولــى ــ ١٤٢٥هـــــ ــ ٢٠٠٤م ــ الرياض.
١٤٩- توجهات الحروف ــ ابن عربي ــ تحقيق عبدالحميد الطــائي الحــاتمي ــ مكتبة القاهرة ــ الطبعة العاشرة ــ ١٤٢٥هــ ــ ٢٠٠٤م ــ القاهرة.
١٥٠- التوضيح الأبهر لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر ــ محمد بــن عبــدالرحمن السخاوي ــ بذيل نزهة النظر ــ دار الأثار ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٣هــ ــ ٢٠٠٢م ــ القاهرة.

١٥١- تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد ــ الشيخ سليمان بن عبـــدالله ــ تحقيق زهير الشاويش ــ المكتب الإسلامي ــ الطبعة الأولى مـــن التحقيـــق الجديد ــ ١٤٢٣هــ ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.
١٥٢- ثلاثة حكماء مسلمين ــ سيد حسين نصر ــ دار النهار للنشر ــ ١٩٧١م ــ بيروت.
١٥٣- جاذبية الإسلام ــ مكسيم رودنسون ــ ترجمة إلياس مرقص ــ دار التنـــوير ــ الطبعة الثانية ــ ٢٠٠٥م ــ بيروت.
١٥٤- جامع الرسائل ــ ابن تيمية ــ تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ــ دار العطاء ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٢هــ ــ ٢٠٠١م ــ الرياض.
١٥٥- جامع العلوم والحكم ــ ابن رجب الحنبلي ــ دار الباز ــ مكـــة المكرمـــة. (دون بيانات أخرى).
١٥٦- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ــ الحميدي ــ ١٣٧٢هــ ــ ١٩٥٢م ــ مصر. (دون بيانات أخرى).
١٥٧- جهد القريحة بتجريد النصيحة ــ جلال الدين السيوطي ــ تحقيـــق الـــدكتور علي سامي النشار ــ سعادة علي عبدالرزاق ــ دار نصر ــ الطبعة الثانية.
١٥٨- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ــ ابن تيمية ــ تقديم علي السيد صبح المدني. (دون بيانات أخرى).
١٥٩- الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي ــ ابـــن قـــيم الجوزيـــة ــ دار الهدى. (دون بيانات أخرى).
١٦٠- جواهر القرآن ــ أبو حامد الغزالي ــ راجعه سالم شمس الدين ــ المكتبـــة العصرية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٦هــ ــ ٢٠٠٥م ــ بيروت.
١٦١- جواهر المعاني وبلوغ الأماني ــ علي حرازم ــ المكتبة العصرية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٣هــ ــ ٢٠٠٢م ــ بيروت.
١٦٢- الحذر من أمر الخضر ــ الملا علي قاري ــ تحقيق محمد خير يوســـف ــ دار القلم ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١١هــ ــ ١٩٩١م ــ بيروت.

١٦٣- الحسنة والسيئة ــ ابن تيمية ــ تحقيق محمد عثمان الخشت ــ دار الكتاب العربي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م ــ بيروت.
١٦٤- حضارة الإسلام ــ جوستاف جروبناوم ــ ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد ــ مكتبة مصر. (دون بيانات أخرى).
١٦٥- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ــ آدم متز ــ ترجمة عبدالهادي أبو ريدة ــ دار الفكر العربي ــ ١٤١٩هـ ــ ١٩٩٩م.
١٦٦- الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية ــ الفرد فون كريمر ــ تعريب دكتور مصطفى طه بدر ــ دار الفكر العربي. (دون بيانات أخرى).
١٦٧- حوار الفلاسفة أصالة الوجود والماهية بين الملا صدرا والفلسفة الإشراقية ــ عبدالمجيد رضا ــ دار العلم ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.
١٦٨- الحياة الروحية في الإسلام ــ الدكتور محمد مصطفى حلمي ــ الهيئة المصرية العامة ــ ١٩٧٠م ــ القاهرة.
١٦٩- ختم النبوة في ضوء القرآن والسنة ــ أبو الأعلى المودودي ــ مكتبة الرشد ــ ١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م ــ الرياض.
١٧٠- خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ــ الدكتورة نظلة الجبوري ــ بيت الحكمة ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠١م ــ بغداد.
١٧١- درء تعارض العقل والنقل ــ ابن تيمية ــ ضبطه وصححه عبداللطيف عبدالرحمن ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٧هـ ــ ١٩٩٧م ــ بيروت.
١٧٢- دراسات إسلامية ــ بقلم عدد من المستشرقين ــ إشراف نقولا زيادة ــ دار الأندلس ــ بيروت.
١٧٣- الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية المستشرقون الألمان منذ تيدور نولدكه ــ رودي بارت ــ ترجمة الدكتور مصطفى ماهر ــ دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ــ القاهرة.
١٧٤- دراسات عربية وإسلامية مهداة إلى إحسان عباس بمناسبة بلوغه الستين ــ الجامعة الأمريكية ــ ١٩٨١م ــ بيروت.

١٧٥- دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها ــ الدكتور ناصر العقل ــ دار أشبيليا ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٧م ــ الرياض.

١٧٦- دراسات في التصوف ــ إحسان إلهي ظهير ــ إدارة ترجمان السنة ــ لاهور باكستان. (دون بيانات أخرى).

١٧٧- دراسات في التصوف الإسلامي ظلاله في الأدب العربي ــ محمد عبدالمنعم خفاجي ــ مكتبة القاهرة ــ القاهرة. (دون بيانات أخرى).

١٧٨- دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب ــ الدكتور محمد جلال شرف ــ دار الفكر الجامعي ــ ١٩٨٦م.

١٧٩- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ــ الدكتور حسام الدين الآلوسي ــ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ الطبعة الأولى ــ بيروت.

١٨٠- دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند ــ الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي ــ مكتبة الرشد ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٢هـ ــ ٢٠٠١م ــ الرياض.

١٨١- دراسات في حضارة الإسلام ــ هاملتون جب ــ ترجمة إحسان عباس وآخرون ــ مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر ــ ١٩٦٤م ــ دار العلم للملايين ــ بيروت.

١٨٢- دراسة في التجربة الصوفية ــ نهاد خياطة ــ دار المعرفة ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٤هـ ــ ١٩٩٤م ــ دمشق.

١٨٣- الدرة البيضاء ــ ابن عربي ــ مكتبة القاهرة ــ ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٤م ــ القاهرة.

١٨٤- درجات الصاعدين إلى مقامات الموحدين ــ محمد الحفظي عبدالقادر البكري ــ تحقيق أبي سعيد العمروي ــ مكتبة العلا ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٧هـ ــ الكويت.

١٨٥- الدعوة إلى الإسلام بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية ــ تأليف سير توماس وأرنولد ــ ترجمة الدكتور حسن إبراهيم وآخرون ــ مكتبة النهضة المصرية ــ الطبعة الثالثة ــ ١٩٧٠م ــ القاهرة.

١٨٦- دعوى وحدة الأديان ــ إعداد علي أبو لوز حمود المطر ــ دار المسلم ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٠هــ ــ ٢٠٠٠م ــ الرياض.

١٨٧- دعوى وحدة الأديان عند الصوفية والفلاسفة عرض ونقد ــ إعداد سعيد بن محمد حسين بن معلوي ــ رسالة دكتوراه ــ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ــ كلية أصول الدين ــ قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ــ ١٤٢٤ ــ ١٤٢٥هــ.

١٨٨- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة ــ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي ــ تحقيق الدكتور عبدالمعطي قلعجي ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٥هــ ــ ١٩٨٥م ــ بيروت.

١٨٩- الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى ــ الدكتور محمد القريبي ــ دار الفكر اللبناني ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٩٥م ــ بيروت.

١٩٠- الدين من منظور يونغ ــ إعداد وعرض نهاد خياطة ــ فصلت للدراسات والترجمة ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢١هــ ــ ٢٠٠٠م.

١٩١- الديوان ــ الحلاج ــ تحقيق كامل مصطفى الشيبي (صورة طبقاً للطبعة الثانية ــ بغداد ــ ١٩٨٤م) ــ منشورات الجمل ــ الطبعة الثانية ــ ١٩٩٧م ــ كولونيا ــ ألمانيا.

١٩٢- ديوان ابن الفارض ــ ابن الفارض ــ دار صادر ــ الطبعة الثانية ــ ١٤٢٥هــ ــ ٢٠٠٥م ــ بيروت.

١٩٣- ديوان ابن عربي ــ ابن عربي ــ شرح وتقديم نواف الجراح ــ دار صادر ــ الطبعة الثانية ــ ١٤٢٤هــ ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.

١٩٤- الديوان الشرقي للمؤلف الغربي ــ جيته ــ ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ دار النهضة العربية ــ ١٩٦٧م ــ القاهرة.

١٩٥- الذكرى المئوية لميلاد المستشرق الفرنسي الأستاذ لويس ماسينيون ــ مطبعة جامعة القاهرة ــ ١٩٨٤م.

١٩٦- ذم ماعليه مدعو التصوف ــ ابن قدامة ــ ضمن من دفائن الكنوز ــ طبع ونشر محمد حامد الفقي رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية بمصر ــ مطبعة المنار ــ الطبعة الأولى ــ ١٣٤٣هـ ــ مصر.

١٩٧- رؤية إسلامية للإستشراق ــ أحمد غراب ــ المنتدى الإسلامي ــ ١٤١١هـ ــ لندن ــ بريطانيا.

١٩٨- رؤية في منهجية التغيير ــ عمر عبيد حسنة ــ المكتب الإسلامي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٤هـ ــ ١٩٩٤م ــ بيروت.

١٩٩- الرد على القائلين بوحدة الوجود ــ علي بن سلطان القاري ــ تحقيق علي رضا بن عبدالله بن علي رضا ــ دار المأمون للتراث ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٥هـ ــ ١٩٩٥م ــ دمشق.

٢٠٠- رسائل ابن سبعين ــ لأبي محمد عبدالحق بن سبعين ــ تحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ المؤسسة المصرية العامة للتأليف. (دون بيانات أخرى).

٢٠١- رسائل ابن عربي ــ ابن عربي ــ تقديم محمد عبدالرحمن المرعشلي ــ دار إحياء التراث العربي ــ الطبعة الثانية ــ ١٤٢٣هـ ــ ٢٠٠٢م ــ بيروت.

٢٠٢- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ــ دار صادر ــ ١٣٧٧هـ ــ ١٩٥٧م ــ بيروت.

٢٠٣- رسالة البيان والتبيان في أن الصوفية مذهبها السنة والقرآن ــ المختار أحمد التيجاني الشنقيطي ــ المكتبة العصرية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٣هـ ــ ٢٠٠٢م ــ بيروت.

٢٠٤- رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت ــ أبو نصر عبيد السجزي ــ تحقيق محمد باكريم باعبدالله ــ دار الراية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٤هـ ــ ١٩٩٤م ــ الرياض.

٢٠٥- الرسالة القشيرية ــ أبو القاسم القشيري ــ تقديم نواف الجراح ــ دار صادر ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠١م ــ بيروت.

٢٠٦- رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ــ محمود محمد شاكر ــ دار المدني ــ ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م ــ جدة.

٢٠٧- رسالة في اللاهوت والسياسية ــ اسبينوزا ــ ترجمة وتقديم الدكتور حسن حنفي ــ دار التنوير ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٥م ــ بيروت.
٢٠٨- الرعاية لحقوق الله ــ الحارث المحاسبي ــ تحقيق عبدالرحمن عبدالحميد البر ــ دار اليقين ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٠هـ ــ ١٩٩٩م ــ مصر.
٢٠٩- رماح حزب الرحيم على نحور حزب الرجيم ــ عمر بن سعيد الفوتي ــ بذيل جواهر المعاني ــ المكتبة العصرية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٣هـ ــ ٢٠٠٢م ــ بيروت.
٢١٠- رهبان عرب في بعض سير المتصوفين المسلمين ــ يوحنا صادر ــ دار صادر ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٧هـ ــ ٢٠٠٥م ــ بيروت.
٢١١- روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني ــ شهاب الدين السيد محمود الألوسي ــ دار إحياء التراث العربي ــ الطبعة الرابعة ــ ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م ــ بيروت.
٢١٢- الروحية عند محي الدين ابن عربي ــ الدكتور علي عبدالجليل راضي ــ مكتبة النهضة المصرية ــ القاهرة. (دون بيانات أخرى).
٢١٣- روضة التعريف بالحب الشريف ــ ابن الخطيب السلماني ــ تحقيق محمد الكتاني ــ دار الثقافة ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٧٠م ــ بيروت.
٢١٤- زبدة خلاصة التصوف وهو المسمى حل رموز ومفاتيح الكنوز ــ سلطان العلماء العز بن عبدالسلام ــ تحقيق محمد عبدالرحمن الشاغول ــ المكتبة الأزهرية للتراث ــ القاهرة. (دون بيانات أخرى).
٢١٥- زرادشت الحكيم ــ حامد عبدالقادر ــ مركز الإنماء الحضاري ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٦م ــ سوريا.
٢١٦- الزندقة والزنادقة ــ الدكتور جرجس داود داود ــ مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٥هـ ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.
٢١٧- الزهد ــ الإمام أحمد بن حنبل ــ وضع حواشيه محمد عبدالسلام شاهين ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٠هـ ــ ١٩٩٩م ــ بيروت.

٢١٨- الزهر النظر في نبأ الخضر ــ ابن حجر ــ تحقيق مجدي إبراهيم ــ مكتبة القرآن ــ ١٤٠٧هـ ــ القاهرة.
٢١٩- زيادات حقائق التفسير ــ أبو عبدالرحمن السلمي ــ تحقيق جيرهارد ــ بوورينغ ــ دار المشرق ــ الطبعة الثانية ــ ١٩٩٧م ــ بيروت.
٢٢٠- سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية ــ أنور الجندي ــ دار الجيل ــ الطبعة الثانية ــ ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م ــ بيروت.
٢٢١- سنن ابن ماجة ــ محمد بن يزيد القزويني ــ تحقيق محمد فوائد عبدالباقي ــ دار الفكر ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٢٢٢- سنن أبي داود ــ سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني ــ تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ــ دار الفكر. (دون بيانات أخرى).
٢٢٣- سنن الترمذي ــ محمد بن عيسى الترمذي ــ تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون ــ دار إحياء التراث ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٢٢٤- سنن الدارمي ــ عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي ــ تحقيق فواز أحمد زمرلي ــ خالد السبع العلمي ــ دار الكتاب العربي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٧هـ ــ بيروت.
السهروردي ــ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف ــ دار المعارف (دون بيانات أخرى) (نسخة أخرى).
٢٢٥- السهروردي ــ سامي الكيالي ــ دار المعارف ــ ١٩٩٥م ــ بيروت.
٢٢٦- السهروردي المقتول ــ (مجموعة مؤلفات السهروردي منقولة من مجموعة الحكمة الإلهية ــ استانبول ــ ١٩٤٥م ــ ومجموعة دوم مصنفات شيخ الإشراق ــ طهران ــ انتيتو إيران وفرانسه ــ ١٩٥٣م) ــ إعداد وتحقيق يوسف آيبش ــ دار الحمراء ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٩٠م ــ بيروت.
٢٢٧- سير أعلام النبلاء ــ الذهبي ــ إعداد إبراهيم شمس الدين ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٧م.
٢٢٨- شخصيات قلقة في الإسلام ــ ترجمة عبدالرحمن بدوي ــ وكالة المطبوعات ــ الطبعة الثالثة ــ ١٩٧٨م ــ الكويت.

٢٢٩- شذرات الذهب ــ تحقيق عبدالقدار الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط ــ دار ابن كثير ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٦هــ ــ دمشق.

٢٣٠- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ــ أبو القاسم هبة الله اللالكائي ــ تحقيق الدكتور أحمد بن سعد الغامدي ــ دار طيبة ــ الطبعة الخامسة ــ ١٤١٨هــ ــ الرياض.

٢٣١- شرح العقيدة الأصفهانية ــ ابن تيمية ــ مكتبة الرشد ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٥هــ ــ ١٩٩٥م ــ الرياض.

٢٣٢- شرح العقيدة الطحاوية ــ علي بن علي بن أبي العز الدمشقي ــ تحقيق الدكتور عبدالله التركي وشعيب الأرنؤوط ــ مؤسسة الرسالة ــ الطبعة الثامنة ــ ١٤١٦هــ ــ ١٩٩٥م ــ بيروت.

٢٣٣- شرح النووي على صحيح مسلم ــ أبوزكريا يحيى بن شرف النووي ــ دار إحياء التراث ــ الطبعة الثانية ــ ١٣٩٢هــ ــ بيروت.

٢٣٤- شرح ديوان الحلاج ــ تصحيح وتقديم الدكتور كامل الشيبي ــ مكتبة النهضة ــ الطبعة الأولى ــ ١٣٩٤هــ ــ ١٩٧٤م ــ بيروت.

٢٣٥- شرح فصوص الحكم لابن عربي ــ شرح صائن الدين بن علي بن محمد التركه ــ تحقيق محسن بيدارمز ــ انتشارات بيدار ــ قم ــ إيران.

٢٣٦- شرح كشف الشبهات ويليه شرح الأصول الستة ــ محمد بن عثيمين ــ إعداد فهد السليمان ــ دار الثريا ــ الطبعة الرابعة ــ ١٤٢٦هــ ــ ٢٠٠٥م ــ الرياض.

٢٣٧- الشريعة والحقيقة ــ الدكتور حسن محمد الشرقاوي ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ ١٩٧٦م ــ الإسكندرية.

٢٣٨- الشفاء ــ الطبيعيات ــ ابن سينا ــ مراجعة وتقديم إبراهيم مدكور ــ تحقيق محمود قاسم ــ دار الكتاب العربي ــ ١٣٨٩هــ ــ ١٩٦٩م.

٢٣٩- شفاء السائل لتهذيب المسائل ــ ابن خلدون ــ تعليق اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي ــ المطبعة الكاثوليكية ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).

٢٤٠- شفاء العليل ــ ابن قيم الجوزية ــ تخريج وتعليق مصطفى أبو النصر الشلبي ــ مكتبة السوادي ــ الطبعة الثانية ــ ١٤١٥هـ ــ ١٩٩٥م ــ جدة.
٢٤١- الشيعة الإثنا عشرية ــ هنري كوربان ــ ترجمة الدكتور ذوقان قرقوط ــ مكتبة مدبولي ــ الطبعة الثالثة ــ ٢٠٠٤م ــ القاهرة.
٢٤٢- الصارم المنكي في الرد على السبكي ــ الحافظ ابن عبدالهادي ــ مقابلة وتصحيح إسماعيل بن محمد الأنصاري ــ مكتبة ابن تيمية. (دون بيانات أخرى).
٢٤٣- صحيح البخاري ــ محمد بن إسماعيل البخاري ــ تحقيق الدكتور محمد مصطفى ديب البغا ــ دار ابن كثير ــ الطبعة الثالثة ــ ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م ــ بيروت.
٢٤٤- صحيح مسلم ــ مسلم بن الحجاج النيسابوري ــ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ــ دار إحياء التراث ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٢٤٥- صفة الصفوة ــ ابن الجوزي ــ تحقيق الدكتور عبدالحميد هنداوي ــ المكتبة العصرية ــ ١٤٢٣هـ ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.
٢٤٦- صفحات مضيئة من تراث الإسلام ــ أنور الجندي ــ دار الاعتصام ــ ١٩٧٩م ــ القاهرة.
٢٤٧- صفوة التصوف ــ المقدسي (ابن القيسراني) ــ تحقيق غادة المقدم عدرة ــ دار المنتخب العربي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٦هـ ــ ١٩٩٥م ــ بيروت.
٢٤٨- الصلة بين التصوف والتشيع ــ الدكتور كامل الشيبي ــ دار المعارف ــ الطبعة الثانية ــ القاهرة.
٢٤٩- الصوفية في الإسلام ــ نيكلسون ــ ترجمة وتعليق نور الدين شريبه ــ مكتبة الخانجي ــ ١٣٧١هـ ــ ١٩٥١م ــ مصر.
٢٥٠- الصوفية في نظر الإسلام ــ سميح عاطف الزين ــ الدار الأفريقية العربية ــ ١٤٢٣هـ ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.
٢٥١- صيد الخاطر ــ أبو الفرج بن الجوزي ــ دار الباز ــ المكتبة العلمية ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).

٢٥٢- الضوء اللامع ــ شمس الدين السخاوي ــ منشورات دار مكتبة ــ بيروت ــ (دون بيانات أخرى).

٢٥٣- طبقات الحنابلة ــ محمد بن أبي يعلي أبو الحسين ــ تحقيق محمد حامد الفقي ــ دار المعرفة ــ بيروت ــ (دون بيانات أخرى).

٢٥٤- طبقات الصوفية ــ أبو عبدالرحمن السلمي ــ تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٩هــ-١٩٩٨م ــ بيروت.

٢٥٥- الطبقات الكبرى ــ محمد بن سعد البصري الزهري ــ دار صادر ــ بيروت ــ (دون بيانات أخرى).

٢٥٦- طريق الهجرتين وباب السعادتين ــ ابن قيم الجوزية ــ تحقيق يوسف علي بديوي ــ دار ابن كثير ــ الطبعة الرابعة ــ ١٤٢٤هــ ــ ٢٠٠٣م ــ دمشق.

٢٥٧- الطواسين ــ الحلاج ــ تحقيق بولس نويا اليسوعي ــ (بيروت ــ ١٩٧٢م) ــ منشورات الجمل ــ ١٩٩٧م ــ كولونيا ــ ألمانيا.

٢٥٨- ظهر الإسلام ــ الجزء الثاني ــ أحمد أمين ــ مكتبة النهضة المصرية ــ الطبعة الرابعة ــ ١٩٦٦م ــ القاهرة.

٢٥٩- العبر في خبر من غبر ــ شمس الدين الذهبي ــ تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ــ مطبعة حكومة الكويت ــ الطبعة الثانية ــ ١٩٨٤م ــ الكويت.

٢٦٠- العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها ــ الدكتور صابر طعيمة ــ المكتبة الثقافية ــ الطبعة الثانية ــ ١٤١١هــ ــ ١٩٩١م ــ بيروت.

٢٦١- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين ــ محمد بن أحمد الفاسي المكي ــ إعداد محمد عبدالقادر أحمد عطا ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٩هــ ــ ١٩٩٨م.

٢٦٢- العقد الفريد ــ ابن عبد ربه ــ تحقيق محمد سعد العريان ــ دار الفكر ــ (دون بيانات أخرى).

٢٦٣- عقلة المستوفز ــ ابن عربي ــ بذيل عنقاء مغرب ــ عناية الدكتور عاصم الكيالي ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٦هـ ــ ٢٠٠٥م ــ بيروت.
٢٦٤- العقيدة والشريعة في الإسلام ــ أجناس جولد تسيهر ــ ترجمة وتعليق عدد من الباحثين ــ دار الرائد العربي ــ بيروت ــ طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري ــ ١٩٤٦م.
٢٦٥- العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ ــ مع كتاب الأرواح النوافخ ــ صالح بن المهدي المقبلي اليمني ــ مكتبة دار البيان ــ دمشق. (دون بيانات أخرى).
٢٦٦- عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب ــ ابن عربي ــ عناية الدكتور عاصم الكيالي ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٦هـ ــ ٢٠٠٥م ــ بيروت.
٢٦٧- العهد الجديد ــ جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى. (دون بيانات أخرى).
٢٦٨- عوارف المعارف (نسخة أخرى) بذيل الإحياء.
٢٦٩- عوراف المعارف ــ شهاب الدين السهروردي ــ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود و الدكتور محمود بن الشريف ــ دار المعارف (دون بيانات أخرى).
٢٧٠- غاية الأماني في الرد على النبهاني ــ أبو المعالي محمود شكري الألوسي ــ تعليق الداني بن منير آل زهوي ــ مكتبة الرشد ــ الطبعة الثانية ــ ١٤٢٦هـ ــ ٢٠٠٥م ــ الرياض.
٢٧١- الغربة العربية ــ السهروردي المقتول ــ ضمن السهروردي المقتول ــ تحقيق يوسف آيبش ــ دار الحمراء ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٩٠م ــ بيروت.
٢٧٢- الغزالي ــ البارون كارادوفو ــ ترجمة عادل زعيتر ــ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ بيروت.

٢٧٣- الغنوصية في الإسلام ــ هاينس هالم ــ ترجمة رائد الباشــي ــ منــشورات الجمل ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٣م ــ كولونيا ــ ألمانيا.
٢٧٤- الغنية ــ عبدالقادر الجيلاني ــ فهرست عبدالكريم العجم ــ دار صــادر ــ بيروت ــ دار البشائر ــ دمشق ــ الطبعة الثانية ــ ١٤٢٤هــ ــ ٢٠٠٣م.
٢٧٥- فتاوي ابن الصلاح ــ تحقيق الدكتور عبدالمعطي أمين قلعجي ــ دار الوعي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٣هــ ــ ١٩٨٣م ــ سوريا.
٢٧٦- فتح الباري شرح صحيح البخاري ــ أحمد بن حجر العــسقلاني ــ تحقيــق عبدالعزيز بن باز ــ ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي ــ دار الكتــب العلميــة ــ الطبعة الثانية ــ ١٤١٨هــ ــ ١٩٩٧م ــ بيروت.
٢٧٧- فتح القدير ــ محمد بن علي الشوكاني ــ دار الفكر ــ ١٤٠٣هــ ــ ١٩٨٣م ــ بيروت.
٢٧٨- فتح المجد شرح كتاب التوحيد ــ عبدالرحمن بن حسن ــ دار ابن حــزم ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٠هــ ــ ١٩٩٩م ــ بيروت.
٢٧٩- الفتن والبلايا والمحن والرزايا ــ العز بن عبدالسلام ــ دار الفكر ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٣هــ ــ ١٩٩٢م ــ دمشق.
٢٨٠- الفتوحات المكية ــ ابن عربي ــ دار إحياء التراث الإســلامي ــ الطبعــة الأولى ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٢٨١- الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم ــ الفرد بل ــ ترجمة عبدالرحمن بدوي ــ دار ليبيا ــ ١٩٦٩م ــ بنغازي.
٢٨٢- الفرق الصوفية في الإسلام ــ سبنسر ترمنجهام ــ ترجمة الدكتور عبدالقادر البحراوي ــ دار النهضة العربية ــ الطبيعة الأولى ــ ١٩٩٧م ــ بيروت.
٢٨٣- الفرق بين الفرق ــ عبدالقاهر البغدادي ــ تحقيــق محمــد محــي الــدين عبدالحميد ــ المكتبة العصرية ــ ١٤٢٤هــ ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.
٢٨٤- الفصل في الملل والأهواء والنحل ــ ابن حزم ــ وضع حواشيه أحمد شمس الدين ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولــى ــ ١٤١٦هــــ ــ ١٩٩٦م ــ بيروت.

٢٨٥- فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، والتعليقات عليه ــ أبــو العلا عفيفي ــ دار إحياء الكتب العربي ــ ١٣٦٥هــ ــ ١٩٤٦م.
٢٨٦- فصول في تاريخ اليهود وعقائدهم ــ الدكتور محمود عبدالمعطي بركات ــ ١٩٨٩م ــ القاهرة.
٢٨٧- فضائح الباطنية ــ أبو حامد الغزالي ــ تحقيق عبدالرحمن بــدوي ــ الــدار القومية للطباعة والنشر ــ ١٣٨٣هــ ــ ١٩٦٤م ــ القاهرة.
٢٨٨- فقه الفلسفة ــ الدكتور طه عبدالرحمن ــ المركز الثقافي العربي ــ الطبعــة الأولى ــ ١٩٩٥م ــ الدار البيضاء.
٢٨٩- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ــ الدكتور محمد البهي ــ مكتبة وهبة ــ الطبعة الحادية عشر ــ القاهرة.
٢٩٠- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ــ الدكتور محمد أركون ــ ترجمة وتعليق هاشم صالح ــ دار الساقي ــ الطبعة الثالثة ــ ١٩٩٨م ــ بيروت.
٢٩١- الفكر الصوفي عند عبدالكريم الجيلي ــ يوسف زيدان ــ دار النهضة العربية ــ ١٤٠٨هــ ــ ١٩٨٨م ــ بيروت.
٢٩٢- الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة ــ عبدالرحمن عبدالخالق ــ مكتبــة ابن تيمية ــ الطبعة الثالثة ــ ١٤٠٦هــ ــ ١٩٨٦م ــ الكويت.
٢٩٣- الفكر العربي ومكانه في التاريخ ــ ديلاسي أوليري ــ ترجمة الدكتور تمــام حسان ــ عالم الكتب ــ القاهرة. (دون بيانات أخرى).
٢٩٤- الفكر اليوناني، أفلاطون ــ الدكتور حسين حرب ــ دار الفكــر اللبنــاني ــ الطبعة الثالثة ــ ١٩٩٠م ــ بيروت.
٢٩٥- فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي ــ الدكتور نصر حامد أبو زيد ــ دار التنوير للطباعة والنــشر ــ الطبعــة الثانيــة ــ ١٩٩٣م ــ بيروت.
٢٩٦- الفلسفة الصوفية في الإسلام ــ الدكتور عبــدالقادر محمــود ــ دار الفكــر العربي. (دون بيانات أخرى).

٢٩٧- فلسفة العرفان ــ الدكتور محمد شقير العــاملي ــ دار الهــادي ــ الطبعــة الأولى ــ ١٤٢٥هــ ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.
٢٩٨- فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ــ لويس غرديه ــ ج. قنواتي ــ ترجمة الدكتور صبحي الصالح ــ الدكتور فريد جبر ــ دار العلم للملايين ــ الطبعة الثانية ــ ١٩٧٩م ــ بيروت.
٢٩٩- فلسفة المشروع الحضاري ــ الدكتور أحمد محمد جاد عبدالرازق ــ المعهد العالمي للفكر الإسلامي ــ الطبعــة الأولــى ــ ١٤١٦هــــ ــ ١٩٩٥م ــ فيرجينيا ــ الولايات المتحدة الأمريكية.
٣٠٠- الفلسفة عند اليونان ــ دكتورة أميرة حملي مطر ــ دار النهضة العربيــة ــ ١٩٨١م ــ القاهرة.
٣٠١- فلسفة وحدة الوجود ــ الدكتور حسن الفاتح قريب الله ــ الــدار المــصرية اللبنانية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٧هــ ــ ١٩٩٧م ــ بيروت.
٣٠٢- فهرس الفهارس والإثبات، ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات ــ محمد عبدالحي الإدريسي الكتاني ــ طبع في فارس ــ ١٣٤٦هــ. (دون بيانــات أخرى).
٣٠٣- الفهرست ــ محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم ــ دار المعرفة ــ ١٣٩٨هــ ــ ١٩٧٨م ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٣٠٤- فوات الوفيات ــ محمد بن شاكر الكتبي ــ تحقيق الدكتور إحسان عبــاس ــ دار صادر ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٣٠٥- في الاستشراق الإسباني ــ خوان غويتــسولو ــ ترجمــة كــاظم جهــاد ــ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٨٧م ــ بيروت.
٣٠٦- في التصوف الإسلامي وتاريخه ــ نكلسون ــ ترجمة أبو العــلا عفيفــي ــ مطبعة لجنة ــ التأليف والترجمة والنشر ــ ١٣٦٦هــ ــ ١٩٤٧م.
٣٠٧- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ــ أبو حامد الغزالي ــ مكتبــة الثقافــة الدينية ــ الطبعة الأولى ــ القاهرة.

٣٠٨- القاموس المحيط ــ مجد الدين الفيروزآبادي ــ دار الجيل ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٣٠٩- القديانية والبهائية ــ الشيخ محمد الخضر حسين ــ مطابع دار الكتاب العربي ــ مصر ــ (دون بيانات أخرى).
٣١٠- القراءات في نظر المستشرقين والملحدين ــ عبدالفتاح عبدالغني القاضي ــ (دون بيانات أخرى).
٣١١- قصة الحضارة ــ ول ديورانت ــ دار الجيل ــ بيروت ــ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ــ جامعة الدول العربية ــ تونس.
٣١٢- القضاء والقدر ــ ابن تيمية ــ ضبط وتعليق الدكتور أحمد السايح والدكتور السيد الجميلي ــ دار الكتاب العربي ــ الطبعة الثانية ــ ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٧م ــ بيروت.
٣١٣- قضايا معاصرة في الفكر العربي المعاصر ــ الدكتور حسن حنفي ــ دار الفكر العربي ــ القاهرة (دون بيانات أخرى).
٣١٤- قطر الولي على حديث الولي ــ للشوكاني ــ تحقيق الدكتور إبراهيم إبراهيم هلال ــ مكتبة الثقافة الدينية ــ القاهرة. (دون بيانات أخرى).
٣١٥- قواعد التصوف ــ أبو العباس أحمد بن زرّوق ــ تصحيح وتعليق محمد زهري النجار ــ المكتبة الأزهرية للتراث ــ ١٤١٩هـ ــ ١٩٩٨م ــ القاهرة.
٣١٦- قوت القلوب في معاملة المحبوب ــ أبو طالب الملكي ــ راجعه سعيد نسيب مكارم ــ دار صادر ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.
٣١٧- الكبريت الأحمر ــ عبدالوهاب الشعراني ــ تقديم نواف الجراح ــ دار صادر ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.
٣١٨- كتاب أخبار الحلاج ــ نشر وتصحيح ــ لويس ماسينيون وبول كراوس ــ منشورات الجمل ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٩٩م ــ كولونيا ــ ألمانيا.
٣١٩- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ــ الفارابي ــ تقديم وتعليق الدكتور ألبير نصري نادر ــ دار المشرق ــ الطبعة الخامسة ــ ١٩٨٥م ــ بيروت.

٣٢٠- كتاب أصول الدين ــ عبدالقاهر البغدادي ــ مدرسة الإلهيات بــدار الفنــون التركية ــ الطبعة الأولى ــ ١٣٤٦هــ ــ ١٩٢٨م ــ أستانبول.
٣٢١- كتاب الأخلاق والسير ــ ابن حزم ــ اللجنة الدوليــة لترجمــة الروائــع ــ ١٩٦١م ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٣٢٢- كتاب الإيمان ــ شيخ الإسلام ابن تيمية ــ تعليق جماعة من العلمــاء ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٣هــ ــ ١٩٨٣م ــ بيروت.
٣٢٣- الكتاب التذكاري شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي في الذكرى الثامنة لوفاته ــ إشراف الدكتور إبراهيم مدكور ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ ١٣٩٤هــ ــ القاهرة.
٣٢٤- الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ــ إشراف الدكتور إبراهيم بيومي مدكور ــ دار الكتاب العربي ــ ١٣٨٩هــــ ــ ١٩٦٩م ــ القاهرة.
٣٢٥- كتاب التعريفات ــ الجرجاني ــ تحقيق إبــراهيم الإبيــاري ــ دار الكتــاب العربي ــ الطبعة الثالثة ــ ١٤١٧هــ ــ ١٩٩٦م ــ بيروت.
٣٢٦- كتاب الحجب ــ ابن عربي ــ بذيل عنقاء مغرب ــ عناية الدكتور عاصــم الكيالي ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٦هــــ ــ ٢٠٠٥م ــ بيروت.
٣٢٧- الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكى ابن سينا ــ طبع الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ــ ١٩٥٢م. (دون بيانات أخرى).
٣٢٨- كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم ــ القاضي عياض ــ تخريج كمال بسيوني زغلول المصري ــ مؤسسة الكتب الثقافية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٦هــ ــ ١٩٩٥م ــ بيروت.
٣٢٩- كتاب الصادق حقائق التفسير القرآني ومصباح الشريعة ــ إشــراف علــي زيعور ــ مؤسسة عز الدين ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٣هــــ ــ ١٩٩٣م ــ بيروت.

٣٣٠- كتاب الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ــ ابــن قــيم الجوزيــة ــ تحقيق وتخريج أحاديث ــ الدكتور علي بن محمد الدخيل الله ــ دار العاصمة ــ الطبعة الثالثة ــ ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٨م ــ الرياض.

٣٣١- كتاب الفناء ــ الجنيد ــ بذيل التصوف طريقاً وتجربة ومــذهباً ــ الــدكتور محمد كمال جعفر ــ دار المعرفة الجامعية ــ ١٩٨٠م ــ الإسكندرية.

٣٣٢- كتاب المعراج ــ أبو القاسم القشيري ــ تحقيق الدكتور علي حسن عبدالقادر ــ دار الكتب الحديثة ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٦٤م ــ القاهرة.

٣٣٣- كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ــ أبو العباس المقريــزي ــ دار صادر ــ بيروت.

٣٣٤- كتاب الوجوه والنظائر ــ مقاتل بن سليمان ــ تخريج الدكتور علي أوزك ــ المنسريات ــ ١٩٩٣م ــ استنبول.

٣٣٥- كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أومرذولة ــ مــصور عــن طبعة دائرة المعارف العثمانية ــ حيدر آباد الركن ــ ١٩٥٨م ــ تقديم محمد علي مكي ــ الهيئة العامة لقصور الثقافة ــ ٢٠٠٣م ــ القاهرة.

٣٣٦- كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ــ أبو بكر الباقلاني ــ تحقيــق عمــاد الدين أحمد حيدر ــ مؤسسة الكتب الثقافية ــ الطبعة الثالثة ــ ١٤١٤هـ ــ ١٩٩٣م ــ بيروت.

٣٣٧- كتاب ختم الأولياء ــ الحكيم الترمذي ــ تحقيق الدكتور أحمد السايح وتوفيق علي وهبة ــ مكتبة الثقافة الدينيــة ــ الطبعــة الأولــى ــ ١٤٢٦هـــ ــ ٢٠٠٥م ــ القاهرة.

٣٣٨- كتاب دلائل النبوة ــ أبو جعفر الفريابي ــ تحقيق عامر حسن صبري ــ دار حراء ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٦هـ ــ ١٩٨٦م ــ مكة المكرمة.

٣٣٩- كتاب عوارف المعارف ــ السهروردي ــ بذيل إحياء علــوم الــدين ــ دار المعرفة ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٥هـ ــ ٢٠٠٤م ــ الرياض.

٣٤٠- كتاب قوانين الإشراق إلى كافة الصوفية بجميع الآفاق ــ جمال الــدين أبــو المواهب الشاذلي ــ مكتبة الكليات الأزهريــة ــ ١٣٨٠هـــــ ــ ١٩٦١م ــ القاهرة.
٣٤١- كتاب لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف ــ ابن رجب الحنبلــي ــ دار ابن حزم ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٤هـــ ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.
٣٤٢- كتاب مجموعة التوحيد ــ ابن تيمية ــ محمد بن عبدالوهاب ــ دار اليقــين للنشر والتوزيع ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٣هـــ ــ ١٩٩٢م ــ مصر.
٣٤٣- كتاب معاهد التحقيق في رد المنكرين على أهل الطريق ــ محمود بن عفيف الدين الوفائي الفاسي ــ مكتبة القاهرة ــ مصر.
٣٤٤- كتاب نهاية الأقدام في علم الكــلام ــ عبــدالكريم الــشهرستاني ــ حــرره وصححه الفرد جيوم ــ مكتبة المثنى ــ بغداد. (دون بيانات أخرى).
٣٤٥- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ــ أبو القاســم محمود بن عمر الزمخشري ــ دار المعرفة ــ بيروت.
٣٤٦- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ــ عبدالعزيز بــن أحمــد البخاري ــ دار الكتاب العربي ــ ١٣٩٤هـــ ــ ١٩٧٤م ــ بيروت.
٣٤٧- كشف الإلباس عما صح وما لم يصح من قصة الخــضر أبــي العبــاس ــ إبراهيم بن فتحي عبدالمقتدر ــ دار المحمدي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٧هـــ ــ ١٩٩٧م ــ جدة.
٣٤٨- كشف الظنون ــ حاجي خليفة ــ الكتب العلمية ــ ١٤١٣هـــ ــ ١٩٩٢م ــ بيروت.
٣٤٩- كشف المحجوب ــ الهجويري ــ دراسة وترجمة الدكتورة إسعاد عبدالهادي قنديل ــ دار النهضة العربية ــ ١٩٨٠م ــ بيروت.
٣٥٠- الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ ــ محمــود عبــدالرؤوف القاسم ــ دار الصحابة ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٨هـــ ــ ١٩٨٧م.
٣٥١- لسان العرب ــ ابن منظور ــ دار صادر ــ الطبعة الثالثة ــ ١٤١٤هـــ ــ ١٩٩٤م ــ بيروت.

٣٥٢- لسان الميزان ــ أحمد بن حجر العسقلاني ــ تحقيق دائرة المعرف النظامية بالهند ــ مؤسسة الأعلمي ــ الطبعة الثالثة ــ ١٤٠٦هـ ــ ١٩٨٦م ــ بيروت.

٣٥٣- لطائف المنن ــ ابن عطاء الله السكندري ــ مكتبة القاهرة ــ الطبعة الثالثة ــ ١٤٢٥هـ ــ ٢٠٠٤م ــ القاهرة.

٣٥٤- اللمحات في الحقائق ــ شهاب الدين السهروردي الإشراقي ــ تحقيق الدكتور محمد علي أبوريان ــ دار المعرفة الجامعية ــ ١٩٨٨م ــ الإسكندرية.

٣٥٥- لواقح الأنوار القدسية ــ عبدالوهاب الشعراني ــ تحقيق نواف الجراح ــ دار صادر ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٥هـ ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.

٣٥٦- لويس ماسينيون وجهوده في الفكر الفسلفي الإسلامي ــ الدكتور صابر عبده أبازيد ــ دار الوفاء لدنيا الطباعة ــ ٢٠٠٤م ــ الإسكندرية.

٣٥٧- المؤامرة على الإسلام ــ أنور الجندي ــ دار الاعتصام (دون بيانات أخرى).

٣٥٨- المثل العقلية الأفلاطونية ــ مؤلف مجهول ــ تحقيق وتقديم عبدالرحمن بدوي ــ وكالة المطبوعات ــ الكويت ــ دار القلم ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).

٣٥٩- مجاز القرآن ــ أبي عبيدة معمر بن المثني التيمي ــ تعليق فؤاد سزكين ــ مكتبة الخاني ــ القاهرة. (دون بيانات أخرى).

٣٦٠- مجموعة الرسائل الكبرى ــ ابن تيمية ــ مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ــ ١٣٨٥هـ ــ ١٩٦٦م ــ القاهرة.

٣٦١- مجموعة الرسائل والمسائل ــ ابن تيمية ــ تحقيق السيد محمد رشيد رضا ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الثانية ــ ١٤١٢هـ ــ ١٩٩٢م ــ بيروت.

٣٦٢- مجموعة الفتاوى ــ ابن تيمية ــ تخريج عامر الجزار ــ أنور الباز ــ مكتبة العبيكان ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٧م ــ الرياض.

٣٦٣- محاضرات في النصرانية ــ محمد أبو زهرة ــ دار الفكر العربي ــ القاهرة (دون بيانات أخرى).

٣٦٤- محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية ـ لويس ماسينيون ـ تحقيق الدكتورة زينب محمود الخضيري ـ المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية ـ القاهرة.
٣٦٥- محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار ـ ابن عربي ـ دار صادر ـ الطبعة الثانية ـ ٢٠٠٥م ـ بيروت.
٣٦٦- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ فخر الدين الرازي ـ وبذيله كتاب تلخيص كتاب المحصل ـ نصير الدين الطوسي ـ راجعه وقدم له طه عبدالرؤوف ـ سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة. (دون بيانات أخرى).
٣٦٧- المحصول في علم أصول الفقه ـ فخر الدين الرازي ـ تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني ـ مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م ـ بيروت.
٣٦٨- مختار الصحاح ـ محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي ـ تحقيق محمود خاطر ـ مكتبة لبنان ناشرون ـ ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م ـ بيروت.
٣٦٩- مختصر منهاج القاصدين ـ أحمد بن محمد بن قدامة ـ المكتب الإسلامي ـ الطبعة الرابعة ـ ١٣٩٤هـ ـ بيروت.
٣٧٠- مدارج السالكين ـ ابن قيم الجوزية ـ تحقيق أحمد فخري الرفاعي وعصام فارس الحرستاني ـ دار الجيل ـ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٣٧١- مدخل إلى التصوف الإسلامي ـ الدكتور أبو الوفاء التفتازاني ـ دار الثقافة ـ ١٩٧٦م ـ القاهرة.
٣٧٢- مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية ـ الدكتور أنطوان خوري ـ دار التنوير ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٤م ـ بيروت.
٣٧٣- مذاهب التفسير الإسلامي ـ آجنتس جولد تسيهر ـ ترجمة الدكتور عبدالحليم النجار ـ دار الكتب الحديثة ـ ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م ـ مصر.
٣٧٤- المذاهب الصوفية ومدارسها ـ عبدالحكيم عبدالغني ـ محمد قاسم ـ مكتبة مدبولي ـ ١٩٨٩م ـ القاهرة.

٣٧٥- المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي ـ الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف ـ دار المعارف ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٧٢م ـ مصر.
٣٧٦- مذهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأولين في الإسلام ـ أوتو بريتزل ـ بذيل مذهب الذرة عند المسلمين ـ ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م ـ القاهرة.
٣٧٧- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ـ د.س. بينيس ـ ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريده ـ مكتبة النهضة المصرية ـ ١٣٦٥هـ ـ ١٩٤٦م ـ القاهرة.
٣٧٨- مرآة الجنان ـ أبو محمد عبدالله اليافعي ـ دار الكتاب الإسلامي ـ ١٤١٣هـ ـ القاهرة.
٣٧٩- مراتب الوجود وحقيقة كل موجود ـ عبدالكريم الجيلي ـ مكتبة القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م ـ القاهرة.
٣٨٠- المسائل لإيضاح المسائل ـ ابن عربي ـ تحقيق قاسم محمد عباس ـ أزمنة للنشر ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٩٩م ـ عمان ـ الأردن.
٣٨١- المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة ـ جمع وتحقيق عبدالله بن سلمان الأحمدي ـ دار طيبة ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٢هـ ـ الرياض.
٣٨٢- المستدرك على الصحيحين ـ محمد بن عبدالله الحاكم ـ تحقيق ـ مصطفى عبدالقادر عطا ـ دار الكتب العلمية ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١١هـ ـ ١٩٩٠م ـ بيروت.
٣٨٣- المستشرقون ـ نجيب العقيقي ـ دار المعارف ـ الطبعة الرابعة ـ القاهرة.
٣٨٤- المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ـ الدكتور طيباوي ـ بذيل المبشرون والمستشرقون ـ محمد البهي.

٣٨٥- المستصفى من علم الأصول ــ أبو حامد الغزالي ــ تصحيح نجوى ضوّ ــ دار إحياء التراث العربي ــ الطبعة الأولــى ــ ١٤١٨هــــ ــ ١٩٩٧م ــ بيروت.

٣٨٦- مسند الإمام أحمد بن حنبل ــ مؤسسة قرطبــة ــ القــاهرة. (دون بيانــات أخرى).

٣٨٧- المسيحية والإسلام و الاستشراق ــ محمد فاروق الــزين ــ دار الفكــر ــ ١٤٢٢هــ ــ ٢٠٠٢م ــ دمشق.

٣٨٨- مشكاة الأنوار فيما روي عن الله سبحانه من الأخبار ــ محي الدين بن عربي ــ تعليق أبو بكر مخيون ــ مكتبة القاهرة ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٠هــ ــ ١٩٩٩م ــ القاهرة.

٣٨٩- مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار ــ الغزالي ــ تحقيق عبدالعزيز السيروان ــ عالم الكتب ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).

٣٩٠- مصرع التصوف ــ برهان الدين البقاعي ــ تحقيق عبــدالرحمن الوكيــل. (دون بيانات أخرى).

٣٩١- مصطلحات التصوف ــ ابن عجيبة الحسني ــ تقــديم الــدكتور عبدالحميــد صالح حمدان ــ مكتبة مدبولي ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٩٩م ــ القاهرة.

٣٩٢- مصنف ابن أبي شيبة ــ أبوبكر عبدالله بن محمد بن أبي شــيبة ــ تحقيــق كمال يوسف الحوت ــ مكتبة الرشد ــ الطبعــة الأولــى ــ ١٤٠٣هــــ ــ الرياض.

٣٩٣- مصنف عبدالرزاق ــ أبو بكر عبدالرزاق الصنعاني ــ تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ــ المكتب الإسلامي ــ الطبعة الثانية ــ ١٤٠٣هــ ــ بيروت.

٣٩٤- معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد ــ الــشيخ حافظ حكمي ــ تصحيح وتعليق صلاح محمد عويضة ــ تخريج أحمد بــن يوسف القادري ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولــى ــ ١٤٢٤هــــ ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.

٣٩٥- المعارضة والرد على أهل الفرق وأهل الدعاوي في الأصول ــ سهل التستري ــ تحقيق الدكتور محمد كمال جعفر ــ دار الإنسان ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٠هـ ــ ١٩٨٠م ــ القاهرة.
٣٩٦- المعتقدات الدينية لدى الشعوب ــ إشراف جفري بارندر ــ ترجمة الدكتور إمام عبدالفتاح إمام ــ عالم المعرفة ــ ١٤١٣هـ ــ ١٩٩٣م ــ الكويت.
٣٩٧- المعجم الصوفي ــ الدكتور عبدالمنعم الحفني ــ دار الرشاد ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٧هـ ــ ١٩٩٧م ــ القاهرة.
٣٩٨- معجم الفلاسفة الميسر ــ فرانسوا أوبرال ــ جورج سعد ــ دار الحداثة ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٩٣م ــ بيروت.
٣٩٩- المعجم الفلسفي ــ الدكتور جميل صليبا ــ الشركة العالمية للكتاب ــ ١٤١٤هـ ــ ١٩٩٤م ــ بيروت.
٤٠٠- معجم متن اللغة ــ أحمد رضا محمد ــ دار مكتبة الحياة ــ ١٣٧٧هـ ــ ١٩٥٨م ــ (دون بيانات أخرى).
٤٠١- المعرفة وحدودها عند محي الدين بن عربي ــ هيفرو محمد علي ديركي ــ التلوين للطباعة ــ ٢٠٠٦م ــ دمشق.
٤٠٢- المغرب في الدراسات الاستشراقية ــ موضوع الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية ــ مجموعة من الباحثين ــ مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ــ ١٤١٣هـ ــ ١٩٩٣م ــ مراكش.
٤٠٣- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ــ الدكتور نصر حامد أبوزيد ــ المركز الثقافي العربي ــ الطبعة السادسة ــ ٢٠٠٥م ــ الدار البيضاء ــ المغرب.
٤٠٤- مقالات الإسلاميين ــ أبو الحسن الأشعري ــ تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ــ المكتبة العصرية ــ ١٤١٦هـ ــ ١٩٩٥م ــ بيروت.
٤٠٥- مقامات الصوفية ــ السهروردي ــ تحقيق إميل المعلوف ــ دار المشرق ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٩٣م.

٤٠٦- مقدمة ابن خلدون ــ عبدالرحمن بن خلدون ــ دار الفكر ــ ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.

٤٠٧- مقدمة في علم الاستغراب ــ الدكتور حسن حنفي ــ المؤسسة الجامعة للدراسات ــ الطبعة الأولى ١٩٩٢م ــ بيروت.

٤٠٨- مقومات التصور الإسلامي ــ سيد قطب ــ دار الشروق ــ الطبعة الثالثة ــ ١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٨م ــ القاهرة.

٤٠٩- مقومات التصور الإسلامي ــ سيد قطب ــ دار الفكر ــ (دون بيانات أخرى).

٤١٠- مكاشفة القلوب ــ أبو حامد الغزالي ــ تقديم نواف الجراح ــ دار صادر ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.

٤١١- الملل والنحل ــ أبو الفتح الشهرستاني ــ تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الثانية ــ ١٤١٣هـ ــ ١٩٩٢م ــ بيروت.

٤١٢- من التراث الصوفي لسهل بن عبدالله التستري ــ دراسة وتحقيق الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر ــ دار المعارف ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٧٤م ــ مصر.

٤١٣- من تاريخ الإلحاد في الإسلام ــ ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ سيناء للنشر ــ الطبعة الثانية ــ ١٩٩٣م ــ مصر.

٤١٤- من تراث ابن عربي مخطوط نادر من رسائل ابن عربي ــ تحقيق سعيد عبدالفتاح ــ المكتبة الأزهرية للتراث ــ القاهرة. (دون بيانات أخرى).

٤١٥- من روائع الأدب الفارسي ــ الدكتور بديع محمد جمعة ــ دار النهضة ــ ١٩٨٣م ــ بيروت.

٤١٦- من قضايا الفكر الإسلامي ــ الدكتور محمد كمال جعفر ــ مكتبة دار العلوم ــ ١٣٩٨هـ ــ ١٩٧٨م ــ القاهرة.

٤١٧- منازل العباد من العبادة ــ الحكيم الترمذي ــ تحقيق الدكتور أحمد السايح ــ دار الجيل ــ المكتب الثقافي ــ الطبعة الثانية ــ ١٤١٠هـ ــ ١٩٩٠م ــ بيروت.

٤١٨- مناقب الإمام أحمد بن حنبل ــ ابن الجوزي ــ منشورات دار الآفاق الجديدة ــ الطبعة الأولى ــ ١٣٩٣هــ ــ ١٩٧٣م ــ بيروت.
٤١٩- مناهج البحث عند مفكري الإسلام ــ الدكتور علي النــشار ــ دار النهــضة العربية ــ ١٤٠٤هــ ــ ١٩٨٤م ــ بيروت.
٤٢٠- مناهج البحث في الدراسات الدينية ــ أحد فرامرز قراملكي ــ تعريب سرمد الطائي ــ معهد المعارف الحكمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٥هــ ــ ٢٠٠٤م ــ بيروت.
٤٢١- مناهج البحث في الدراسات لدى المستشرقين وعلماء الغرب ــ محمد البشير مغلي ــ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية ــ الطبيعة الأولى ــ ١٤٢٢هــ ــ ٢٠٠٢م ــ الرياض.
٤٢٢- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية الجــزء الأول والجــزء الثاني ــ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ــ مكتب التربية العربــي لدول الخليج ــ ١٤٠٥هــ ــ ١٩٨٥م ــ الرياض.
٤٢٣- مناهج المستشرقين في ترجمات معاني القرآن الكريم ــ الكتور عبدالراضي بن محمد عبدالمحسن ــ وزارة الشؤون والأوقاف والدعوة والإرشاد ــ ندوة ترجمة معاني القرآن الكريم ــ تقويم للماضي وتخطيط للستقبل ــ السعودية. (دون بيانات أخرى).
٤٢٤- منبعا الأخلاق والدين ــ هنري برغسون ــ ترجمة سامي الدوروبي وعبدالله عبدالدائم ــ دار العلم للملايين ــ الطبعة الثانية ــ ١٩٨٤م ــ بيروت.
٤٢٥- منطق الطير ــ فريد الدين العطار ــ تحقيق الدكتور بديع محمد جمعــة ــ دار الأندلس ــ ١٤١٦هــ ــ ١٩٩٦م ــ بيروت.
٤٢٦- المنقذ من الضلال ــ الغزالي ــ بــذيل التــصوف الإســلامي شخــصيات ونصوص ــ الدكتور عبدالحليم محمود.
٤٢٧- المنهج الإشاري في تفسير الإمام القشيري ــ الدكتورة رانيا محمــد عزيــز نظمي ــ منشأة المعارف ــ الإسكندرية. (دون بيانات أخرى).

٤٢٨- منهج الحافظ ابن رجب الحنبلي في العقيدة ــ إعداد علي بن عبدالعزيز الشبل ــ دار الصميعي ــ الرياض. (دون بيانات أخرى).
٤٢٩- الموافقات في أصول الأحكام ــ إبو إسحاق الشاطبي ــ تعليق محمد حسنين مخلوف ــ المطبعة السلفية ــ ١٣٤١هـ ــ مصر.
٤٣٠- موجز دائرة المعارف الإسلامية ــ مركز الشارقة للإبداع الفكري ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٨هـ ــ ١٩٩٨م.
٤٣١- المورد ــ منير البعلبكي ــ دار العلم للملايين ــ ١٩٨٣م ــ بيروت.
٤٣٢- الموسوعة الصوفية ــ الدكتور عبدالمنعم الحفني ــ مكتبة مدبولي ــ الطبعة الخامسة ــ ٢٠٠٦م ــ القاهرة.
٤٣٣- الموسوعة الفلسفية المختصرة ــ إشراف الدكتور زكي نجيب محمود ــ دار القلم ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٤٣٤- موسوعة المستشرقين ــ الدكتور عبدالرحمن بدوي ــ دار العلم للملايين ــ الطبعة الثالثة ــ ١٩٩٣م ــ بيروت.
٤٣٥- موطأ مالك ــ مالك بن أنس الأصبحي ــ تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ــ دار إحياء التراث ــ مصر. (دون بيانات أخرى).
٤٣٦- موقف ابن تيمية من مفهوم النبوة والولاية عند الصوفية ــ إعداد باتي إمباكي ــ جامعة الملك سعود ــ ١٤٠٣ــ١٤٠٤هـ. (رسالة ماجستير).
٤٣٧- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين ــ مصطفى صبري ــ دار إحياء التراث العربي ــ بيروت. (دون بيانات أخرى).
٤٣٨- النبوات ــ ابن تيمية ــ تحقيق محمد عبدالرحمن عوض ــ دار الكتاب العربي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م ــ بيروت.
٤٣٩- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر ــ ابن حجر ــ دار الأثار ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٣هـ ــ ٢٠٠٢م ــ القاهرة.
٤٤٠- نشأة التفسير ومناهجه في ضوء المذاهب الإسلامية ــ الدكتور محمود بسيوني فوده ــ مطبعة الأمانة ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٦هـ ــ ١٩٨٦م ــ مصر.

٤٤١- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ــ الدكتور علي سامي النشار ــ دار المعارف ــ الطبعة السابعة ــ ١٩٧٨م ــ القاهرة.
٤٤٢- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ــ الدكتور عرفان عبدالحميد فتاح ــ المكتب الإسلامي ــ ١٣٩٤هــ ــ ١٩٧٤م ــ بيروت.
٤٤٣- نصوص صوفية غير منشورة لشقيق البلخي ــ ابن عطاء الأدمي ــ النفري ــ تحقيق بولس نويا اليسوعي ــ دار المشرق ــ الطبعة الثانيــة ــ ١٩٨٦م ــ بيروت.
٤٤٤- نظرات في معتقدات ابن عربي ــ الــدكتور كمــال محمــد عيــسى ــ دار المجتمع ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٥هــ ــ ١٩٨٥م ــ جدة.
٤٤٥- نظرية التأويل والخطاب وفائض المعنى ــ بول ريكور ــ ترجمــة ســعيد الغانمي ــ المركز الثقافي العربي ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.
٤٤٦- نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي ــ الــدكتور عبــدالعزيز ســيف النصر ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٠٤هــ ــ ١٩٨٤م. (دون بيانات أخرى).
٤٤٧- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ــ المقــري التلمــساني ــ تحقيــق الدكتور إحسان عباس ــ دار صادر ــ ١٣٨٨هــ ــ بيروت.
٤٤٨- نقد الحقيقة ــ علي حرب ــ المركز الثقافي العربي ــ الطبعــة الأولــى ــ ١٩٩٣م ــ بيروت.
٤٤٩- نقد العقل بين الغزالي و كانط ــ الدكتور عبدالله محمــد الفلاجــي ــ مجــد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٣هــ ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.
٤٥٠- نقض كتاب نصر أبو زيد ودحــض شــبهاته ــ الــدكتور رفعــت فــوزي عبدالمطلب ــ مكتبة الخانجي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٧هــ ــ ١٩٩٦م ــ القاهرة.
٤٥١- نوادر الأصول في أحاديث الرسول ــ الحكيم الترمذي ــ تحقيق عبدالرحمن عميرة ــ دار الجيل ــ الطبعة الأولى ــ ١٩٩٣م ــ بيروت.

٤٥٢- النور والفراشة ــ يوهان فولغانغ غوته ــ ترجمة وتعليق الدكتور عبدالقادر مكاوي ــ منشورات الجمل ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٦م ــ كولونيا ــ ألمانيا.
٤٥٣- هذه هي الصوفية ــ عبدالرحمن الوكيل ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.
٤٥٤- هياكل النور ــ السهروردي ــ تصحيح حسن السماحي ــ دار الهجرة ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٣هـ ــ ١٩٩٣م ــ دمشق.
٤٥٥- وجهة الإسلام نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي ــ هاملتون جب ــ ماسينيون ــ ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريده ــ المطبعة الإسلامية ــ الطبعة الأولى ــ القاهرة.
٤٥٦- الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة ــ الدكتور محمد غلاب ــ الدار القومية للطباعة والنشر. (دون بيانات أخرى).
٤٥٧- الوجوه والنظائر في القرآن الكريم ــ الدكتور سليمان القرعاوي ــ مكتبة الرشد ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٠هـ ــ ١٩٩٠م ــ الرياض.
٤٥٨- الوحدة المطلقة عند ابن سبعين ــ محمد ياسر شرف ــ المركز العربي ــ ١٩٨١م ــ بيروت.
٤٥٩- وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي ــ محمد الراشد ــ الأوائل للنشر ــ الطبعة الأولى ــ ٢٠٠٣م ــ دمشق.
٤٦٠- الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية ــ جرونباوم ــ ترجمة الكتور صالح أحمد العلي ــ مكتبة دار المتنبي ــ ١٩٦٦م ــ بغداد.
٤٦١- وفيات الأعيان وأبناء الزمان ــ أبو العباس بن خلكان ــ دار إحياء التراث العربي ــ الطبعة الأولى ــ ١٤١٧هـ ــ ١٩٩٧م ــ بيروت.
٤٦٢- اليهودية ــ الدكتور أحمد شلبي ــ مكتبة النهضة المصرية ــ الطبعة الحادية عشر ــ ١٩٩٦م ــ القاهرة.
٤٦٣- اليواقيت والجواهر ــ عبدالوهاب الشعراني ــ دار صادر ــ الطبعة الأولى ــ ١٤٢٤هـ ــ ٢٠٠٣م ــ بيروت.

الدوريات:

١- الإنسان الكامل وميزته النشورية في الإسلام ــ ماسينيون ــ مجلة الشرق ــ السنة الثانية والخمسون ــ آذار ــ نيسان ــ ١٩٥٨م ــ ص١٢٩-١٥٥.

٢- التفسير القرآني والمصطلح الصوفي في كتب استشراقية ــ الأب الدكتور فريد جبر ــ مجلة الباحث ــ العدد الرابع ــ ينـاير ــ ١٩٨٠م ــ ص٥١-٦٣.

٣- جريدة الشرق الأوسط ــ عدد ٥٤٥ ــ بتاريخ ١٩٩٣/١١/٦م.

٤- الغزو الثقافي في المجال التاريخي ــ الدكتور عبدالحليم عـويس ــ مجلـة المسلم المعاصر ــ السنة ١٢ ــ العدد ٤٧ ــ ١٤٠٦هـ ــ ص٤٩-٦٨.

٥- القرآن العبي ــ هـ. أ. جيب ــ تعريب السيد جمعة حماد ــ مجلة المسلمون ــ المجلد السادس ــ العدد الأول ــ شعبان ــ ١٣٧٧هـ. شباط (فبرايـر) ١٩٥٨م.

٦- مجلة البحوث العلمية والإفتاء ــ العدد (٥٠) ــ من إصدارات دار الافتاء ــ الرياض ــ فتوى رقم ١٩٤٠٢) ــ ص٤٥.

٧- مدخل إلى معجم الألفاظ الصوفية ــ أنور فؤاد أبي حزم ــ مجلـة الباحـث اللبنانية ــ العدد الرابع ــ ١٩٨٦م.

٨- المذاهب الغنوصية في العالم الإسلامي ــ علي سامي النشار ــ مجلة الأزهر ــ الجزء الأول ــ المجلد الخامس عشر ــ المحرم ١٣٦٣هـ ــ ص٤٩-٥١.

٩- مذهب الحلاج ــ مقدمة تحقيق كتاب الطواسـين للحـلاج ــ ماسـينيون ــ ترجمة شعبان بركات ــ مجلة كلية الآداب (الجامعة المصرية) ــ فبرايـر ١٩٥٤م ــ ص١٢٤-١٣٠.

١٠- من أين استقصى محي الدين بن العربي فلسفته التصوفية ــ أبو العلا عفيفي ــ مجلة كلية الآداب ــ الجامعة المصرية ــ المجلد الأول ــ الجزء الأول ــ مايو ١٩٣٣م ــ ص٣-٤٥.

١١- مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية ــ الدكتور محمد سليم العوار ــ رسالة الخليج العربي ــ مكتب التربية العربي لدول الخليج ــ العدد الخامس عشر ــ السنة الخامسة ــ ١٤٠٥هــ ــ ١٩٨٥م ــ ص١٤٧-١٦٦.

١٢- مناهج المستشرقين في دراسة الفكر الإسلامي ــ الدكتور حسن عزوزي ــ مجلة الوعي الإسلامي ــ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ــ دولة الكويت ــ العدد ٤٩٣ ــ ٢٠٠٦/١٢/٢٣م.

١٣- المنهج السلفي في الأديان وقواعد الفلسفة ــ عرفان عبدالحميد فتاح ــ مجلة التجديد ــ مجلة فكرية نصف سنوية ــ السنة الثالثة ــ فبراير ١٩٩٩م ــ شوال ١٤١٩هــ ــ العدد الخامس ــ ص١٠-٣٢.

١٤- نحو منهج لغوي مقصدي في التعامل مع نصوص الوحي أحمد شيخ عبدالسلام ــ مجلة التجديد ــ السنة الثالثة ــ فبراير ١٩٩٩م ــ شوال ١٤١٩هــ ــ العدد الخامس ــ ص ١٣٩-١٦٨.

١٥- نظريات الإسلاميين في الكلمة (The Logos) ــ أبو العلا عفيفي ــ مجلة كلية الآداب ــ الجامعة المصرية ــ المجلد الثاني ــ الجزء الأول ــ مايو ١٩٣٤م ــ ص٣٣-٧٥.

المراجع باللغة الإنجليزية:

1- Louis Massignon- Essay on the Origins of the Technical Language of Islam Mysticism, Translated by Benjamin Clark, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana-1997.

2- The Encyclopedia of Religion- Macmillan Publishing Company- New York.

3- Encyclopedia Britannica, Encyclopedia Britannica, INC. William Benton, Publisher-1768.

4- Encyclopedia of Religions and Ethics- T.8T. Clark, Edinburgh.

5- The Encyclopedia of Islam- Second Impression- Leiden- E.j.Brill-1990.

6- Martin Lings- What is Sufism- London- George Allen& Unwin Ltd. Ruskin House Museum Street.

7- Leonard Binder- The Study of the Middle East- John wiley& Sons- New York- London- Sydney- Toronto.

8- D.R. Mir Valiuddin- The Qruanic Sufism- Motilal Banarsidass- Delhi- Varahasi- Patna.

9- Nikki R. Keddie- Scholars, Saints, and Sufis Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500- University of California Press-Berkeley-L05 Angeles- London-1972.

10- Richard Bell- The Origin of Islam in the Christian Environment- Frank Cass& Co. Ltd.1968.

11- A.J. Arberry- Sufism an account of the Mystics of Islam- George Allen& Unwin Ltd- Ruskin House Museum Street- 1972.

12- Seyed Hossein Nasr and Oliver Leaman History of Islamic Philosophy- Routledge- London and New York.

13- Oxford Concise Dictionary of the Christian Church- E.A Livingstone Second Edition- Oxford University Press.

14- Longman Modern English Dictionary Edition, Owen Watson- The Chaucer Press Ltd. 1980.

15- The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy Cambridge University Press-1967.

16- Wilfson, H.A.- Philo "Foundation of Religious Philosophy" in, Judaism, Christianity, and Islam, Harvard University press, 1982.

المراجع باللغة الفرنسية:

1- Paul Nwyia- Exégèse Coranique et Langage Mystique- Dar El-Machreq 1986- Beyrouth.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة:	١
التمهيد:	١٥
١- التعريف بالاستشراق:	١٦
- المشتشرقون المتخصصون في التصوف:	٢٤
٢- العوامل المؤثرة في الفكر الاستشراقي:	٣٨
٣- دراسة موضوعية البحث الاستشراقي:	٤٣
الفصل الأول: موقف المستشرقين من تعريف التصوف ونشأته وتطوره	٥٢
المبحث الأول: تعريف التصوف عند المستشرقين وبيان دلالته:	٥٣
تعريف التصوف عن المستشرقين:	٦٢
دلالة التصوف:	٦٥
تعريف التصوف عند رجال الطريق وبيان دلالته:	٦٨
تعريف التصوف وبيان دلالته تعقيب ورد:	٧٤
المبحث الثاني: أسباب دراسة التصوف عند المستشرقين:	٨٩
١- دعوى العنصرية:	٨٩
٢- الدعوة إلى التصوف العالمي:	٩١
٣- إضعاف المسلمين وزرع الفرقة بينهم:	٩٤
٤- الذاتية في البحث الاستشراقي:	٩٦
٥- تمجيد غلاة الصوفية وإعلاء شأنهم:	٩٨
المبحث الثالث: موقف المستشرقين من نشأة التصوف في الإسلام وتطوره:	١٠٠

الموضوع	الصفحة
أولاً: تاريخ ظهور التصوف عند المستشرقين:	١٠٠
ثانياً: أسباب ظهور التصوف وعلاقته بالزهد:	١٠٢
ثالثاً: أصول التصوف عند المستشرقين:	١٠٦
موقف المستشرقين من تطور التصوف:	١٢٧
نشأة التصوف تعقيب ورد:	١٣٨
الزهد في المجتمع الإسلامي:	١٤١
عوامل ظهور الزهد:	١٤٢
أول ظهور لفظ صوفية:	١٥٠
نشأة التصوف في الإسلام:	١٥١
تطور التصوف عند المستشرقين تعقيب ورد:	١٥٨
بداية ظهور الزهد المتشدد:	١٦٠
الفصل الثاني: موقف المستشرقين من المصطلح الصوفي	١٦٨
المبحث الأول: موقف المستشرقين من بداية ظهور المصطلح الصوفي وتطوره:	١٦٩
المطلب الأول: تأصيل المصطلح الصوفي بإثبات مرجعيته للقرآن:	١٦٩
المطلب الثاني: المصطلح الصوفي والتجربة الصوفية:	١٧٤
المطلب الثالث: بداية ظهور المصطلح الصوفي وتطوره:	١٧٧
المصطلح في الفكر الصوفي:	١٨١
١- البحث وراء الحرف:	١٨٣
٢- المصطلح والتجربة الصوفية:	١٨٥
تعقيب ورد:	١٨٩
المبحث الثاني: أسباب عناية المستشرقين بالمصطلح الصوفي:	٢٠١
أولاً: عناية المستشرقين بالمصطلح الصوفي:	٢٠١

الموضوع	الصفحة
ثانياً: أسباب عناية المستشرقين بالمصطلح الصوفي:	٢٠٢
١- الدعوة إلى الباطنية العالمية:	٢٠٣
٢- تقديم الإسلام للعالم العربي من خلال الأدب الصوفي:	٢٠٩
٣- وصم اللغة العربية بالجمود والغموض:	٢١٤
٤- تأكيد امتزاج الأدب الصوفي بالأسطورة الأجنبية:	٢١٨
المبحث الثالث: دعوى أن المصطلح الصوفي أحد أنواع التفاسير للقــرآن الكريم:	٢٢٢
المطلب الأول: نشأة التفسير الرمزي عند أهل الكتاب:	٢٢٢
المطلب الثاني: وحدة التفسير الرمزي بين أهل الكتاب وغلاة الصوفية:	٢٢٥
المطلب الثالث: مكانة التأويل الصوفي عند المستشرقين:	٢٣١
المصطلح الصوفي في التصوف:	٢٣٨
١- التفسير الإشاري والفلسفي:	٢٣٨
٢- التفسير النظري في التصوف:	٢٤١
أسباب ظهور التفسير الصوفي:	٢٤٣
تعقيب ورد:	٢٤٥
أولاً: وحدة التفسير الرمزي بين أهل الكتاب وغلاة المتصوفة:	٢٤٥
ثانياً: مكانة التفسير الصوفي:	٢٥٠
الفصل الثالث: موقف المستشرقين في دراسة التصوف	٢٦٧
المبحث الأول: مناهج المستشرقين في دراسة التصوف:	٢٦٨
المطلب الأول: المنهج المقارن:	٢٦٨
المطلب الثاني: المنهج الظاهراتي:	٢٧٢

الموضوع	الصفحة
المطلب الثالث: المنهج الوصفي:	٢٧٨
المبحث الثاني: موقف المستشرقين من حدود دراسة التصوف:	٢٨١
المطلب الأول: الحدود التاريخية:	٢٨١
المطلب الثاني: حدود مدارس التصوف:	٢٨٤
المطلب الثالث: الحدود المذهبية:	٢٨٦
المطلب الرابع: حدود التأويل الرمزي:	٢٨٩
الفصل الرابع: موقف المستشرقين من العقائد الصوفية	٢٩١
المبحث الأول: موقف المستشرقين من مصادر التلقي عند الصوفية:	٢٩٢
مصادر التلقي الخارجية:	٢٩٢
المصادر الداخلية:	٣٠١
المصادر الذاتية للصوفي:	٣٠٥
مصادر التلقي عند غلاة الصوفية:	٣١٣
أولاً: المصدر اليوناني:	٣١٣
ثانياً: الفرس:	٣١٩
ثالثاً: أهل الكتاب:	٣٢٠
رابعاً: الديانات الهندية:	٣٢٧
خامساً: الفرق الضالة:	٣٣٤
سادساً: المصادر الخاصة:	٣٣٩
تعقيب ورد:	٣٤٥
المبحث الثاني: موقف المستشرقين من التوحيد عند الصوفية:	٣٦٦
١- معاني التوحيد عند غلاة الصوفية:	٣٦٦

الموضوع	الصفحة
٢- مغايرة معنى التوحيد عند غلاة الصوفية لما عليه أهل السنة:	٣٦٨
٣- المحبة عند غلاة الصوفية وعلاقتها بالتوحيد:	٣٧٢
٤- الفناء الصوفي وعلاقته بالتوحيد:	٣٧٦
٥- الشرك عند غلاة الصوفية:	٣٨١
التوحيد عند غلاة الصوفية:	٣٨٤
الفناء عند غلاة الصوفية:	٣٨٨
المحبة عند غلاة الصوفية:	٣٩١
الشرك عند غلاة الصوفية:	٣٩٢
تعقيب ورد:	٣٩٥
المحبة الشرعية:	٤٠٢
الفناء:	٤٠٥
إدعاء الألوهية وتقديس الأشخاص:	٤٠٨
المبحث الثالث: موقف المستشرقين من الوحي والنبوة والأديان عند الصوفية:	٤١٤
أولاً: موقف المستشرقين من الوحي عند غلاة الصوفية:	٤١٤
الوحي عند غلاة الصوفية:	٤١٨
تعقيب ورد:	٤٢٢
ثانياً: موقف المستشرقين من النبوة عند غلاة الصوفية:	٤٢٩
موقف غلاة الصوفية من النبوة:	٤٤٤
تعقيب ورد:	٤٥٣
ثالثاً: موقف المستشرقين من وحدة الأديان عند غلاة الصوفية:	٤٦٣

الموضوع	الصفحة
موقف غلاة الصوفية من الأديان:	٤٧٠
تعقيب ورد:	٤٧٤
المبحث الرابع: موقف المستشرقين من عقيدة العلم اللدني عند الصوفية:	٤٧٧
موقف غلاة الصوفية من عقيدة العلم اللدني:	٤٩٣
تعقيب ورد:	٤٩٨
الفصل الخامس: موقف المستشرقين من التجربة الصوفية ودرجات السلوك	٥٠٩
المبحث الأول: موقف المستشرقين من التجربة الصوفية:	٥١٠
المطلب الأول: الحقيقة والشريعة:	٥١٠
أولاً: التجربة الصوفية:	٥١٠
ثانياً: التجربة الصوفية والسماع:	٥٢٣
ثالثاً: التجربة الصوفية والشريعة:	٥٣٠
تعقيب ورد:	٥٤٤
المطلب الثاني: الصحبة وآداب المريدين:	٥٦٠
أولاً: أسماء دور العبادة الصوفية عند المستشرقين:	٥٦٠
ثانياً: دور العبادة الصوفية:	٥٦٩
تعقيب ورد:	٥٧٤
المبحث الثاني: موقف المستشرقين من درجات السلوك:	٥٨٥
المطلب الأول: المقامات:	٥٨٥
المطلب الثاني: الأحوال:	٥٩٣
تعقيب ورد:	٦٠٠
الفصل السادس: موقف المستشرقين من النظريات الصوفية	٦٠٤

الموضوع	الصفحة
المبحث الأول: نظرية الحلول والاتحاد عند الحلاج:	٦٠٥
المطلب الأول: الحلول والاتحاد كما عرفه المستشرقون:	٦٠٥
المطلب الثاني: أصول نظرية الحلاج في الحلول والاتحاد:	٦١٥
المطلب الثالث: مقولة أنا الحق وعقيدة (الهو هو):	٦١٨
تعقيب ورد:	٦٢٦
أولاً: الحلول والاتحاد عند الحلاج:	٦٢٦
ثانياً: الحلاج داعية الحلول والاتحاد:	٦٣٠
ثالثاً: فتنة الحلاج قديماً وحديثاً:	٦٣٨
المبحث الثاني: الفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول:	٦٤١
المطلب الأول: الإشراقية كما عرفها المستشرقون:	٦٤١
المطلب الثاني: مصادر الفلسفة الإشراقية:	٦٤٤
المطلب الثالث: الفلسفة الإشراقية وأثرها:	٦٥٣
تعقيب ورد:	٦٥٨
أولاً: نبذة عن السهروردي المقتول:	٦٥٨
ثانياً: الإشراقية في اللغة والاصطلاح الصوفي:	٦٦١
المبحث الثالث: نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:	٦٩٣
المطلب الأول: وحدة الوجود كما عرفها المستشرقون:	٦٩٣
المطلب الثاني: مصادر وحدة وجود ابن عربي عند المستشرقين:	٦٩٨
المطلب الثالث: نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:	٧٠٣
تعقيب ورد:	٧١١
أولاً: ابن عربي وفلسفته الصوفية	٧١١

الموضوع	الصفحة
ثانياً: وحدة الوجود في اللغة العربية واصطلاح الصوفية:	٧١٥
ثالثاً: أصول نظرية وحدة الوجود:	٧٢١
رابعاً: الأخلاق في نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي:	٧٣٩
المبحث الرابع: نظرية الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:	٧٤٨
المطلب الأول: الوحدة المطلقة كما عرفها المستشرقون:	٧٤٨
المطلب الثاني: ابن سبعين في الأبحاث الاستشراقية:	٧٤٩
تعقيب ورد:	٧٥٣
أولاً: نبذة عن ابن سبعين	٧٥٣
ثانياً: الوحدة المطلقة في اللغة والاصطلاح الصوفي:	٧٥٥
ثالثاً: الوحدة المطلقة عند ابن سبعين:	٧٥٨
رابعاً: مصادر ابن سبعين في فلسفته الصوفية:	٧٦٢
المبحث الخامس: نظرية الإنسان الكامل عند عبدالكريم الجيلي:	٧٧١
المطلب الأول: الإنسان الكامل في الفكر الغربي:	٧٧١
المطلب الثاني: الغلو في النبي صلى الله عليه وسلم والحقيقة المحمدية:	٧٧٦
المطلب الثالث: نظرية الإنسان الكامل عند الجيلي:	٧٨١
تعقيب ورد:	٧٨٣
أولاً: نبذة عن حياة الجيلي:	٧٨٣
ثانياً: الإنسان الكامل في الاصطلاح الصوفي:	٧٨٥
ثالثاً: الحقيقة المحمدية والإنسان الكامل في الفكر الصوفي:	٧٩١
رابعاً: الغلو والإنسان الكامل:	٧٩٤

الموضوع	الصفحة
الخاتمة:	٧٨٩
الفهارس العامة:	٨٠١